*Emanuele Severino*

# LA MORTE E LA TERRA

**DELLO STESSO AUTORE:**

*Destino della necessità*
*Essenza del nichilismo*
*Fondamento della contraddizione*
*Heidegger e la metafisica*
*Il giogo*
*Il parricidio mancato*
*L'anello del ritorno*
*L'intima mano*
*La Gloria*
*La struttura originaria*
*La tendenza fondamentale del nostro tempo*
*Legge e caso*
*Oltre il linguaggio*
*Oltrepassare*
*Studi di filosofia della prassi*
*Tautótēs*

ADELPHI EDIZIONI

VISIT…

«Per quanto grandi siano le speranze e le supposizioni umane,» scrive Severino sulla soglia di questo suo nuovo libro «esse si accontentano di poco, rispetto a ciò da cui l'uomo è atteso dopo la morte e a cui è *necessario* che egli pervenga». Nel proseguire, con mirabile rigore speculativo, quel percorso filosofico che dalla *Struttura originaria* a *Essenza del nichilismo*, da *Destino della necessità*, attraverso *La Gloria*, è approdato a *Oltrepassare*, Severino procede qui risolvendo un problema decisivo, lasciato ancora aperto: se «la terra isolata dal destino è oltrepassata dalla terra che salva e dalla Gloria», nondimeno su «"questa nostra vita" – si potrebbe dire – incombe la morte, e continuamente vi irrompe».

Sorge quindi un interrogativo ineludibile: «L'attesa della terra che salva continua anche dopo la morte (e che cosa appare in questo prolungarsi dell'attesa? sonno, sogni. Incubi?), oppure con la morte ha compimento anche l'attesa?». Sono i «temi» più antichi ed essenziali dell'uomo – il cristianesimo li chiama i «novissimi» –, che però Severino sviluppa in una dimensione radicalmente diversa da quella in cui si sono costituiti, poiché in lui ogni «tema» si presenta come lo sviluppo della struttura originaria del destino della verità.

Nell'architettura del grandioso edificio teoretico che il filosofo è andato solitariamente costruendo nel corso degli anni, *La morte e la terra* appare dunque un vertice dal quale lo sguardo si spinge oltre ogni confine, giacché Severino non teme di consegnare risposte definitive: «Avvicinarsi alla morte è avvicinarsi all'Immenso della terra che salva della Gioia».

«La terra che dapprima sopraggiunge appare nel suo esser isolata dalla verità del destino: è il luogo in cui appare *ogni* agire e *ogni* sapienza dell'uomo, rivolti alla Terra e al Cielo e anche all'assolutamente Altro da essi: la terra isolata è "questa nostra vita", che, includendo Terra, Cielo e Altro, si considera come l'orizzonte ultimo e inoltrepassabile dell'esser uomo. Su "questa nostra vita" – si potrebbe dire – incombe la morte, e continuamente vi irrompe. Ma, propriamente, è l'isolamento della terra a manifestare "questa nostra vita" e la morte che la circonda e la attraversa. In quanto lo sperato (e l'insperato) che gli uomini si attendono dopo la morte si fonda sulla terra isolata, essi ripongono le loro speranze di salvarsi dalla morte nel cuore stesso della morte».

Di Emanuele Severino è apparso, presso Adelphi, un folto gruppo di opere. Il titolo più recente è *L'intima mano* (2010).

*a Esterina*

# PREFAZIONE

Questo libro sviluppa un tratto centrale del percorso compiuto nei tre libri ai quali esso è più direttamente legato: *Destino della necessità* (1980), *La Gloria* (2001), *Oltrepassare* (2007). Qui di seguito si mostra in modo sommario il senso di questa *centralità.*

Nella Prefazione di *Oltrepassare* si dice: «Atteso dalla terra che salva e dalla Gloria, l'uomo, nella sua verità, cioè in quanto cerchio eterno dell'apparire della verità del destino di ogni essente, attende gli eterni della terra che salva e della Gloria. L'attesa è la necessità del sopraggiungere dell'atteso» (p. 19). Che l'uomo sia atteso dall'Immenso in cui la terra che salva e la Gloria consistono può essere indicato facendo parlare – ma essenzialmente al di là dei suoi intenti – il frammento 27 di Eraclito, riportato all'inizio dell'esergo della *Gloria.*

*Anthrōpous ménei apothanóntas hássa ouk élpontai oudè dokéousin.* «Sono attesi gli uomini, quando sian morti, da cose che essi non sperano né suppongono».

Nemmeno Eraclito, d'altronde, nemmeno le grandi religioni della salvezza possono sapere che ciò da cui gli uomini sono attesi è la *terra che salva* e la *Gloria,* nel

loro senso autentico, essenzialmente diverso da quello che a tali espressioni viene attribuito dalle sapienze degli uomini. Per quanto grandi siano le speranze e le supposizioni umane – alle quali appartiene lo stesso insperato di Eraclito e di ogni sapienza che si rivolga all'insperato –, esse si accontentano di poco, rispetto a ciò da cui l'uomo è atteso dopo la morte e a cui è *necessario* che egli pervenga.

Del percorso qui sopra indicato questo libro sviluppa un tratto centrale. Infatti, se le diverse forme della terra sopraggiungono nel cerchio eterno del destino (nella costellazione infinita dei cerchi), tale cerchio è l'*inizio* di quel percorso; e la terra che salva e la Gloria ne sono il *punto d'arrivo* – che peraltro è l'apparire della necessità del dispiegamento infinito della terra, dove ogni punto di arrivo è oltrepassato (e insieme conservato).

La terra che dapprima sopraggiunge appare nel suo esser isolata dalla verità del destino: è il luogo in cui appare *ogni* agire e *ogni* sapienza dell'uomo, rivolti alla Terra e al Cielo e anche all'assolutamente Altro da essi: la terra isolata è «questa nostra vita», che, includendo Terra, Cielo e Altro, si considera come l'orizzonte ultimo e inoltrepassabile dell'esser uomo. Su «questa nostra vita» – si potrebbe dire – incombe la morte, e continuamente vi irrompe. Ma, propriamente, è l'isolamento della terra a manifestare «questa nostra vita» e la morte che la circonda e la attraversa. In quanto lo sperato (e l'insperato) che gli uomini si attendono dopo la morte si fonda sulla terra isolata, essi ripongono le loro speranze di salvarsi dalla morte nel cuore stesso della morte.

Tuttavia la terra isolata dal destino è oltrepassata dalla terra che salva e dalla Gloria. Salvano dall'isolamento della terra; e quindi, in duplice senso, dalla morte: salvano dall'isolamento, che come radice della morte ne è la forma originaria (*Oltrepassare*, X, VI), e salvano dalla morte come è intesa nel frammento 27 di Eraclito e come per lo più è intesa all'interno della terra isolata, cioè

come il decomporsi dell'esser uomo. La terra isolata e la morte, intesa in questo secondo senso, formano il tratto *centrale* del percorso il cui *inizio* e il *cui punto di arrivo* sono stati qui sopra indicati.

È *soprattutto* a questo secondo senso della morte – il più «comune» – che si rivolge *La morte e la terra.* Ma risolvendo un problema decisivo, lasciato ancora aperto in *Oltrepassare.* Qui lo si può indicare soltanto in modo inadeguato. Così: l'isolamento della terra permane, dopo la morte (intesa in questo secondo senso), e permane fino all'avvento della terra che salva, oppure con la morte (così intesa) anche l'isolamento tramonta e il cerchio eterno dell'apparire del destino, in cui l'essenza autentica dell'uomo consiste, accoglie la terra che salva? O anche: l'attesa della terra che salva continua anche dopo la morte (e che cosa appare in questo prolungarsi dell'attesa? sonno, sogni. Incubi?), oppure con la morte ha compimento anche l'attesa? In modo altrettanto inadeguato, qui si può dire che *La terra e la morte* mostra la necessità che il problema sia risolto nel secondo di questi due modi. Avvicinarsi alla morte è avvicinarsi all'Immenso della terra che salva della Gioia.

La risoluzione di questo problema coinvolge, in questo libro, la risoluzione di altri. Qui richiamiamo la risoluzione del problema, anch'esso lasciato aperto da *Oltrepassare* (III, IV, p. 203), del rapporto tra la molteplicità dei cerchi dell'apparire del destino – la molteplicità cioè dell'*esser uomo,* nel senso essenziale di questa espressione – e la molteplicità degli «esseri umani» quale appare nella terra isolata, cioè come molteplicità di corpi ognuno dei quali si lascia interpretare come volontà cosciente ed espressione di essa (capp. VII-VIII). Richiamiamo anche la distinzione tra la terra isolata, in quanto *sopraggiungente,* e la terra isolata in quanto appartenente alla «destinazione» di ogni cerchio, ossia in quanto *non* sopraggiungente (cap. XII, par. II) – una distinzione, peraltro, che non poteva esser prevista ne-

gli scritti precedenti, ma che costituisce la risoluzione di un problema implicito. E richiamiamo, ancora, il tema della «malafede trascendentale», che determina ulteriormente il tema del «fondamento della contraddizione», cioè dell'impossibilità che la contraddizione appaia e non appaia come negata (cfr., per ogni altra citazione, il *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005, parte prima).

*La morte e la terra*, pertanto, si rivolge agli scritti qui sopra richiamati in modo analogo a quello in cui ognuno di essi si pone in rapporto a quelli da cui è preceduto. Il sottotitolo della *Gloria* suona: *hássa ouk élpontai: Risoluzione di «Destino della necessità»*. Risoluzione cioè del grande problema che *Destino della necessità* lascia ancora aperto: se l'isolamento della terra dal destino – l'alienazione della verità – sia destinato a permanere nell'apparire, oppure se sia destinato ad essere oltrepassato. E appunto la necessità di questo oltrepassamento viene mostrata dalla *Gloria*, sul fondamento della necessità che sia oltrepassato tutto ciò che sopraggiunge nei cerchi del destino. E in questo scritto tale fondamento apre la strada all'indicazione, da parte del linguaggio che testimonia il destino, di determinazioni del destino che questo linguaggio non era ancora riuscito a indicare.

A sua volta, *Oltrepassare* potrebbe avere come sottotitolo *Risoluzione della «Gloria»*. Nella Prefazione di *Oltrepassare* si dice: «In questo libro ... sul fondamento della *Gloria*, appare come la terra che salva sia "infinitamente" più ampia, cioè più salvatrice, di quanto non si mostri in quel libro, e come dunque anche il senso dell'"oltrepassare" e della Gloria mostri una complessità che nella *Gloria* non viene ancora indicata. L'"immenso" da cui l'uomo è atteso ... è "infinitamente" più ampio, ma è pur sempre il fondo estremo dell'"uomo" stesso – una parola, questa, che indica ormai qualcosa di mai venuto alla luce lungo la storia del mortale» (pp. 20-21).

E a sua volta *Destino della necessità* è *anche* la «risoluzione» di *Essenza del nichilismo*: nel senso che se questo libro mostra l'impossibilità della contingenza degli essenti (il loro essere, essendo potuti non essere, e viceversa), e mostra pertanto l'impossibilità della libertà delle decisioni, in *quanto* aspetto di tale contingenza; tuttavia questo libro lascia aperto il problema relativo alla possibilità che gli essenti – cioè gli eterni – e quindi le decisioni che appaiono sarebbero potuti non apparire, laddove *Destino della necessità* mostra che questa possibilità è impossibile.

Al fondamento di tutto questo percorso l'apparire dell'*essenza del nichilismo*, cioè della follia estrema ed estremamente nascosta: la persuasione che gli essenti, in quanto tali, escano dal loro non essere e vi ritornino: la persuasione che vi sia un tempo in cui l'essente (prima di essere e dopo il suo essere) sia nulla, che il non niente sia niente: la persuasione che è il culmine della fede che le cose divengano altro, il culmine in cui si mantiene l'intera storia dell'Occidente. Al centro del destino, la negazione dell'essenza del nichilismo.

*La morte e la terra* converge in ogni sua parte sui capitoli VI-XII, che contengono il gruppo più consistente di passi innanzi, rispetto agli scritti precedenti, connessi al passo innanzi costituito dalla risoluzione del problema lasciato aperto da *Oltrepassare*, qui sopra accennato, e collocato nel *tratto centrale* del percorso che va da *Destino della necessità* a *Oltrepassare*. I primi tre capitoli, ma anche il quarto e il quinto, richiamano e sviluppano alcuni dei temi, relativi alla struttura originaria del destino, che più sono coinvolti nell'indicazione del modo concreto e adeguato in cui questo libro risolve il problema, che sopra è stato indicato, del rapporto tra morte e isolamento della terra. E ai capitoli VI-XII si riferiscono prevalentemente le Postille degli ultimi tre capitoli.

Ancora nella Prefazione di *Oltrepassare* si dice: «La connessione tra i miei scritti rende sempre più com-

plessa la lettura dei più recenti. *Oltrepassare* presuppone cioè la conoscenza di quelli da cui è preceduto. Non c'era altro modo, d'altronde, per rendere più agevole la comprensione di questo libro, che richiamare via via il profilo e i tratti di fondo dell'intero discorso. Un richiamo che tuttavia, in quanto correlato ai nuovi temi, può presentare articolazioni e configurazioni nuove del già detto» (p. 20). E ciò va affermato anche e soprattutto per *La morte e la terra* – anche se, qui, il compito di richiamare il profilo dell'intero discorso è affidato soprattutto ai primi cinque capitoli – giacché nessuna affermazione, in questo scritto, si presenta senza che la sua connessione necessaria con la struttura del destino sia stata indicata o in questo stesso scritto o in quelli che lo precedono.

# AVVERTENZA

Anche in questo libro, i miei scritti più frequentemente richiamati sono per lo più indicati, dopo la prima citazione, dalle seguenti abbreviazioni:

*S.O.* *La struttura originaria*, 1958; 2ª ediz., Adelphi, Milano, 1981

*S.F.d.P.* *Studi di filosofia della prassi*, 1962; nuova ediz. ampliata, Adelphi, Milano, 1984

*E.d.N.* *Essenza del nichilismo*, 1972; nuova ediz. ampliata, Adelphi, Milano, 1982

*A.d.T.* *Gli abitatori del tempo*, 1978; 9ª ediz., Rizzoli, Milano, 2009

*D.d.N.* *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980

*O.L.* *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992

*Taut.* *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995

*A.d.R.* *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano, 1999

*Glr.* *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001

*F.d.C.* *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005

*Oltr.* *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007

Per *S.O.*, *S.F.d.P.* e *E.d.N.* si fa riferimento all'edizione Adelphi.

# RIPRESA E INTRODUZIONE

# I
# MONDO E DESTINO

## I. L'OBIEZIONE AL DESTINO

Che cosa può essere un'*obiezione* rivolta al *contenuto* dei miei scritti? un'obiezione qualsiasi, qualunque cosa essa dica: e le obiezioni che sono state loro effettivamente rivolte, e quelle possibili, e anche quelle di cui non si riesca nemmeno a intravedere la configurazione?

Obiezioni a tale contenuto non sono soltanto quelle esplicite che con le motivazioni più diverse lo negano, ma anche il semplice dire altro da esso, il semplice rivolgere ad altro il dire e il fare (dicendo o facendo cose piccole o grandi), o per disinteresse duraturo o momentaneo per quel contenuto o perché lo si ignora.

Conoscerlo è l'eccezione – stando al modo in cui sembra che il mondo sia fatto. Se così stanno le cose, il vasto mondo, intento a risolvere i propri giganteschi problemi è un'altrettanto gigantesca obiezione a quel contenuto, accompagnata per di più dagli splendori dell'arte, dalla potenza affettiva della religione, dal rigore della scienza, dall'altezza concettuale della filosofia, e, ancora, dalla magnanimità, dall'amore, dell'eroismo, che pur esistono nel mondo, dall'operare dei popoli – i grandi modi, questi ed altri, di ignorare quel contenuto.

Il quale, tuttavia, è l'apparire del *destino* degli essenti, della totalità degli essenti: una dimensione infinitamente più ampia del vasto mondo che le volta le spalle. Il *de*-stino – l'estrema intensità (*de*) dello *stare* (de-*stino*) è l'assolutamente innegabile che si mostra tale mostrando non solo il senso assolutamente innegabile, dell'assolutezza e dell'innegabilità, ma anche l'impossibilità che questo mostrare sia un circolo vizioso.

Il destino appare ovunque qualcosa appaia, dunque anche in ogni «uomo», se «un uomo» (ma anche il cielo, la terra, il mare, il vento) è l'apparire di qualcosa.

Dunque appare anche in tutte le obiezioni, esplicite e implicite, che gli vengono rivolte – sta alle loro spalle, le sorregge, è il loro sottosuolo. In quanto destino della totalità degli essenti, è anche il destino di quegli essenti che sono tutte le obiezioni che gli si possono rivolgere.

E infatti – domandiamo di nuovo – che cosa può essere un'obiezione rivolta all'apparire del destino della totalità degli essenti e di ognuno di essi?

L'obiezione esplicita che nega il destino ha innanzitutto il carattere formale di ogni obiezione: di contrapporre a un dire un altro dire (motivando nei modi più diversi la contrapposizione), dove la contrapposizione *esclude*, dall'ambito di ciò che può essere affermato, ciò a cui la contrapposizione si oppone. I criteri in base ai quali l'obiezione stabilisce ciò che può essere affermato sono i più diversi, ma in ogni caso, non solo l'obiezione è e intende essere contrapposizione, ossia esclusione, ma intende porre sé stessa nell'ambito di ciò che può o dev'essere affermato.

Questo significa che l'obiezione intende essere un dire che *differisce* dal dire a cui l'obiezione si rivolge. Appunto perché intende differirne, il contrapporvisi è un escluderlo. Un dire che non differisca dal dire al cui contenuto esso si contrappone non è un'obiezione a

questo contenuto (mentre è un'obiezione non intenzionale il dire che, pur non intendendo negare quel contenuto non riesca a mantenere questo suo intento; mentre è un'obiezione intenzionale quella che non differisce da tale contenuto, ma insieme afferma di differirne – sì che quel non differire è soltanto parziale).

Tutto questo compete anche all'obiezione esplicita rivolta a quel contenuto che è il destino degli essenti. Essa – comunque si configuri – afferma dunque la *differenza* tra sé e quel contenuto o il dire che lo afferma. Afferma la *differenza dei differenti*: la differenza di quelli che anche per essa sono dei differenti.

Ma il destino degli essenti è appunto originariamente l'apparire *della necessità della differenza dei differenti, e insieme della necessità dell'esser sé e non l'altro da sé, da parte di ognuno dei differenti* (ed è l'apparire del senso che alla necessità compete necessariamente – e del non essere, questo competere, un circolo vizioso). Il destino è l'apparire della necessità della differenza *di tutti* i differenti, quindi anche di quei differenti che sono il destino stesso e l'obiezione, qualsiasi essa sia, che gli viene rivolta. L'obiezione al destino afferma in ogni caso la differenza di differenti: sia che tenti di dimostrarne l'incontrovertibilità, sia che si presenti come un puro volerla.

Ma perché l'obiezione afferma la differenza e non, *insieme*, l'indifferenza dei differenti? Perché l'obiezione è una contrapposizione che esclude dall'affermabile ciò a cui essa si oppone? Perché non accettare ciò a cui ci si oppone? Perché non opporsi a ciò che si accetta?

Anche le riflessioni più rigorose – compiute soprattutto dalla cultura occidentale – intorno alla differenza dei differenti (intesa ad esempio come «principio di non contraddizione», «principio di identità», ecc.), con l'intento di mostrarne l'innegabilità, non riescono ad evitare di essere, da ultimo, una pura volontà che esista

differenza tra qualcosa e qualcos'altro. Pura volontà – la quale è un semplice dogma, che però ha la pretesa di essere verità incontrovertibile. In quanto è da ultimo semplicemente voluto (anche quando ci si impegna nel modo più profondo per mostrarne l'incontrovertibilità), il «principio di non contraddizione» sta cioè sullo stesso piano della sua negazione, non è il «vero» rispetto al «falso».

L'*élenchos* aristotelico della negazione della *bebaiotátē archḗ* (ossia del *principium firmissimum* che appunto sarà chiamato «principio di non contraddizione») è il tentativo più profondo di mostrare la differenza dei differenti avendo piena coscienza che tale principio è «fermissimo» in quanto la sua incontrovertibilità non può dipendere da altro. E tuttavia l'*élenchos* aristotelico – oltre a non saper evitare di essere una fondazione di quel principio, cioè una contraddizione, una fondazione del fondamento di ogni fondazione (*Essenza del nichilismo*, «Ritornare a Parmenide», 6; *Tautótēs*, XXIV sgg.; *Fondamento della contraddizione*, parte prima, I) – mostra sì che tale principio è affermato anche da chi lo nega (e in questo senso esso è il destino di ogni essente), ma questa incontrovertibilità è completamente inscritta nella negazione più dominante e potente del destino, ossia nella persuasione che un essente, in quanto essente, è stato e tornerà ad esser niente, e sarebbe potuto non uscirne – e questa è la persuasione che l'essente, in quanto essente, è niente. Ma, proprio perché è l'apparire della necessità della differenza dei differenti, il destino è l'apparire dell'impossibilità che l'essente sia niente. Appunto per tutto questo – cioè per il suo dover essere, contrariamente alle intenzioni, volontà che i differenti differiscano –, anche il pensiero di Aristotele è una delle fondamentali obiezioni al destino – e pertanto è affermazione della differenza dei differenti.

Ma in tali obiezioni la differenza è un dogma (volon-

tà, fede); nel destino è *la* necessità, il centro e l'essenza della necessità.

Ciò significa che, in quanto voluta (cioè in quanto fede, dogma), la differenza dei differenti differisce dalla differenza dei differenti in quanto essa è affermata dal destino. Se ci si arresta a questo rilievo è impossibile che l'obiezione al destino sia affermazione di quella *stessa* differenza che è affermata nel destino. Infatti, che queste due affermazioni della differenza differiscano è un aspetto specifico della differenza dei differenti che è in quanto appare nel destino. Sennonché il differire di queste due differenze è sotteso da un'identità. È l'identità che necessariamente sussiste tra il significato di ciò che il destino nega e questo significato in quanto affermato dalla negazione del destino (*Oltrepassare*, V, IV-V, riproposto qui avanti nel cap. II, par. II). Infatti, se si nega l'esistenza di questa identità, si nega anche che questa identità negata sia ciò che si intende negare, e cioè non si nega l'esistenza di questa identità. L'identità sottesa a quelle due affermazioni della differenza dei differenti coesiste dunque al loro differire – al differire cioè della differenza in quanto destino e in quanto fede, volontà, dogma.

I dogmi non sono innocenti. Si può volere che qualcosa differisca da qualcosa perché il differire produce potenza (è ad esempio il pensiero di Nietzsche – e d'altra parte è ancora una forma di volontà di potenza a volere che i differenti non differiscano). Tuttavia questa volontà implica pur sempre la convinzione che la potenza *differisca* dalla non potenza e che tale differire sia dato dalla capacità della potenza di *ottenere* ciò che la volontà vuole. Sì che anche in questo caso l'obiezione contro il destino degli essenti è affermazione della differenza dei (di certi) differenti. È sì una differenza ottenuta dalla volontà di potenza (ossia tale che la volontà ritiene di averla ottenuta), ma la sua esistenza non cessa

di essere affermata, dall'obiezione, per il fatto di essere ottenuta (per il fatto che la si crede ottenuta) – e viceversa, per il fatto di essere affermata, la differenza dei differenti non cessa di essere, nell'obiezione, qualcosa di puramente voluto, che invece l'obiezione intende come qualcosa di innegabile, incontrovertibile.

Se la volontà ribatte dicendo che è per essere potente che essa afferma la differenza tra l'ottenere e il non ottenere (tra potenza e non potenza), questo «ribattere» è un precisare che tale differenza, che rende potenti, non può non essere insieme, differenza tra potenza e non potenza – dove la precisazione tien ferma la differenza dei differenti. Se a questa obiezione si chiede perché essa affermi la differenza dei differenti, essa risponde che la afferma perché vuole affermarla e vuole affermarla perché vuole essere potente – o, semplicemente, perché vuole.

A volte l'obiezione crede di mostrare la presenza di «contraddizioni» nel linguaggio che testimonia il destino («destino della verità», «destino della necessità»); ma in questo modo l'obiezione mostra anche di credere nel «principio di non contraddizione», e pertanto nella differenza dei differenti. L'obiezione può replicare che ad essa tale differenza non importa, ma constatando che invece importa al linguaggio che intende testimoniare il «destino», essa mostra che, nonostante le intenzioni di questo linguaggio, esso è negazione di tale differenza.

Sennonché anche questa obiezione tien ferma la differenza tra ciò che essa dice e il dire a cui essa si oppone. Ossia è solo un'apparenza che a tale obiezione non importi la differenza dei differenti. E una volta affermata questa differenza l'obiezione può negare le altre differenze adducendo come motivo di questa discriminazione la volontà che, per essere potente o più potente,

come può volere la differenza dei differenti, così può volerne l'identità – con la qual cosa riconosce che, oltre ad affermare quella differenza, afferma la differenza tra la volontà che certi differenti siano differenti e la volontà che cert'altri siano identici.

Se ogni obiezione al destino è un voler differire da esso, allora è un voler differirne anche l'obiezione per la quale il « destino » è solo una dimensione finita, al di là della quale le cose differiscono infinitamente da essa, cioè sono del tutto incommensurabili a qualsiasi legislazione stabilita dal cosiddetto « destino ». Dal punto di vista formale questa obiezione è analoga alla contrapposizione kantiana di « fenomeno » (corrispondente, nell'analogia, al « destino ») e « cosa in sé ». Tale contrapposizione è fondata su un semplice anche se grande presupposto, come ha mostrato l'idealismo; ma il destino è anche la negazione della stessa *pura possibilità* di questa contrapposizione. E non solo perché anche questa obiezione, come volontà di *differire* dal destino, si fonda sulla differenza dei differenti della quale è il destino a mostrare la necessità, ma anche perché l'obiezione si fonda su tale differenza perché intende la « cosa in sé » come un *differire* da ciò che non è cosa in sé. Anche se intesa come infinitamente più incommensurabile, rispetto al « destino », dell'incommensurabilità della « cosa in sé » kantiana rispetto al « fenomeno », la « cosa in sé », in quanto è « cosa » e non è *nihil absolutum*, non può sottrarsi, e l'obiezione non vuole sottrarla, al suo *differire* da ciò che è altro da essa; ossia anche per questo aspetto essa è quel *differire* che nel destino appare come necessità e non come un semplice voluto.

Se poi l'obiezione afferma che, proprio perché è infinitamente incommensurabile, la « cosa in sé », da un lato, *differisce e insieme non differisce* dal destino, e, dall'altro, *differisce e insieme non differisce* dal *nihil absolutum*, al-

lora questo duplice differire-non differire *differisce* dal duplice differire che gli corrisponde (ossia, da un lato, il differire dal destino e, dall'altro, il differire dal *nihil absolutum*) e resta riconfermata la necessità che ogni obiezione al destino si fondi sulla volontà che vuole proprio ciò (il differire dei differenti) che l'obiezione intende negare. Il che va innanzitutto affermato dell'obiezione in quanto si presenta come volontà di differire e insieme di non differire dal destino (un'obiezione, questa, formalmente diversa da quella or ora considerata, relativa al differire-non differire della «cosa in sé», che è una specificazione di tale obiezione).

Quanto si è rilevato della «cosa in sé» come infinitamente più incommensurabile, rispetto al destino, dell'incommensurabilità della «cosa in sé» kantiana rispetto al «fenomeno» è pertanto in grado di esprimere il rapporto rispetto al destino da parte di ogni forma di incommensurabilità formulata lungo la storia del mortale, quali ad esempio l'«Uno» neoplatonico, la *coincidentia oppositorum*, il «caos» nietzschiano, il «Cristo» che per Dostoevskij prevale rispetto alla «verità», il *Ganz Anderes* e l'«Infinito» della teologia negativa.

Un'ulteriore forma di obiezione al destino è quella che non afferma l'esistenza ma la *possibilità* dell'esistenza della «cosa in sé», intesa, quest'ultima, come infinita incommensurabilità. Oltre ad essere anch'essa volontà di *differire* dal destino, questa obiezione afferma anche la *differenza* tra esistenza e (quella forma di esistenza che è la stessa) possibilità – e, insieme, la *differenza* tra esistenza e inesistenza e tra possibilità e impossibilità. E se in tale obiezione la possibilità è intesa come «incontraddittorietà», allora va rilevato che l'«incontraddittorietà» è appunto il differire dei differenti. Se invece non è così intesa, allora questa obiezione afferma (vuole) anche la *differenza* tra «incontraddittorietà» e «non incontraddittorietà».

## II. IL MONDO COME OBIEZIONE AL DESTINO

Ma – si diceva – l'obiezione rivolta al destino degli essenti può essere anche «implicita». Con questo termine non si intende l'apparire di linguaggi e di forme di azione in cui il destino e i suoi tratti non siano tematicamente negati, ma l'apparenza del sussistere di questa negazione non tematica. Se ci si libera da questa apparenza, appare che *ogni* obiezione al destino è esplicita e quindi esplicita è la gigantesca mole di obiezioni in cui il mondo consiste.

Che il mondo sia la grande obiezione al destino, la quale include anche tutte le obiezioni «esplicite», significa che il mondo è isolato, separato dal destino (è la «terra isolata», si dice nei miei scritti).

La tradizione filosofica è la grande *deformazione* del volto autentico del destino – è ciò che appare quando, appunto, la necessità viene separata dal destino della necessità. Uno dei primi nomi dati dalla filosofia alla necessità che è isolata dal destino (ma che nel pensiero filosofico non può apparire in questo suo esser isolata) è *lógos*. Nella deformazione, qualcosa di quel volto traluce. Il frammento 1 di Eraclito, dice che «pur tutto accadendo [*ginoménōn gàr pántōn*] secondo quel *lógos*», gli uomini «mostrano di non saperne alcunché [*apeíroisin eoikasi*]»: la loro vita è tutta una grande negazione di quel *lógos* – una grande obiezione ad esso –, sì che «per quanto svegli possano essere rimane loro nascosto quello che stanno facendo [*lanthánei hokósa egerthéntes poioûsin*]».

Tuttavia il *lógos*, lungo tutta la storia dell'Occidente, è la Legge che raccoglie e unifica le cose del mondo – che sono, essenzialmente, un diventar altro da sé. Per quanto sveglio, al mondo rimane nascosto che il diventar altro da sé *è*, per le cose, *l'esser altro da ciò che esse sono* – ed Eraclito è uno dei grandi dormienti, in un mondo dove le cose sono così intese sin dal suo inizio, ossia an-

che prima che il loro diventar altro venga interpretato dal pensiero ontologico-filosofico come un diventare essenti, da non essenti, e non essenti, da essenti. Per quanto complesse possano essere le sue opere, il mondo è in ogni sua parte la follia estrema che intende l'esser cosa come l'esser altro da (cioè il non essere) ciò che esso è. La follia estrema è la negazione del destino della necessità, ossia è ciò la cui negazione è *necessaria* – secondo il senso autentico della necessità. In quanto affermazione della differenza dei differenti il destino è infatti affermazione dell'identità dell'identico, ossia dell'esser sé di ogni cosa; mentre in ogni sua parte e in ogni suo istante il mondo è negazione di tale identità ed è il vivere (il volere) all'interno e conformemente a tale negazione. Il mondo è dunque la grande obiezione al destino della necessità.

Ciò significa che ogni conoscenza e opera del mondo è *volontà* – cioè fede, interpretazione, certezza da ultimo arbitraria anche quando dispone delle motivazioni più rigorose e della maggiore coerenza. Ogni conoscenza e opera del mondo è *violenza*. Rispetto all'incontrovertibile, tutto il resto è controvertibile. Affermarlo è volerlo – facendo tacere altre volontà, che a loro volta, qualora prevalessero, ne farebbero tacere altre ancora.

E il controvertibile che è voluto (ma solo ciò che è controvertibile può essere un voluto) è volerlo, quando lo si vuole, *così come esso è voluto*: non è volerlo, quando lo si vuole in un certo modo, in altro modo: non è identico al voler altro. Sempre diverso, ciò che la volontà vuole; ma il voluto si diversifica perché esce da un esser voluto *così come è voluto* e non in un modo diverso; e quindi perché differisce dagli altri voluti che lo precedono e lo seguono. Anche *quando* la volontà è incerta o vuole cose tra loro incompatibili; anche *quando* vuole la contraddizione, l'indeterminatezza dei confini del voluto, anche *quando* dice di non sapere che cosa vuole, in questo *quando*, per quanto breve, la volontà vuole quello

che essa vuole: vuole (anche se raramente se ne rende conto) qualcosa che è sé stesso e non altro; non vuole altro. Vuole, anche qui, la *differenza dei differenti.* Come ciò che abbiamo chiamato «obiezione esplicita» del destino, anche la gran massa dell'«obiezione implicita», in quanto volontà di affermare la differenza dei differenti, è costituita da ciò di cui essa (in vari modi, pensando e agendo) tace – e appunto questo tacerne la rende «implicita».

È un'obiezione implicita anche perché, proprio perché il campo semantico in cui consiste questa forma di obiezione tace del destino, tale campo non può escludere nemmeno la negazione della differenza dei differenti – della differenza *quale e in quanto appare nello sguardo del destino.* Non la esclude anche se, per proprio conto, può essere, ad esempio, l'affermazione di quella forma di differenza dei differenti in cui consiste il «principio di non contraddizione». (Infatti tale principio, in quanto non appare in quello sguardo, è soltanto la volontà che i differenti differiscano). Ed *essere*, sia pure non sapendolo, qualcosa che è aperto alla possibilità che i differenti non differiscano è appunto *essere* una obiezione rivolta al destino – dove questo semplice esserlo è l'implicitezza dell'obiezione.

L'opera d'arte – soprattutto come pittura, scultura, architettura e ancora di più musica – è una delle più alte obiezioni implicite rivolte al destino. Non la poesia (o molto meno), che si esprime nella stessa forma linguistica che è propria del linguaggio in cui è testimoniato il destino, e può quindi presentarsi anche come obiezione esplicita.

Nell'interpretazione, all'interno della quale appare il mondo (all'interno cioè della volontà che il mondo abbia un certo senso), l'opera d'arte che è obiezione implicita o esplicita appare come un linguaggio in cui si

intende (si vuole) portare alla luce quello che è creduto il senso più profondo del mondo nel suo insieme o in certi suoi aspetti. Ma questo apparire del senso più profondo implica necessariamente l'apparire della superficie o della coltre del mondo, ossia l'apparire della dimensione soltanto rispetto alla quale può apparire quel senso più profondo. All'interno dell'interpretazione, e propriamente della forma storica dell'interpretare, appare sì che il profondo è negazione della superficie, ma nel senso che l'opera d'arte oltrepassa la configurazione esteriore (o anche semplicemente consueta) del *divenir altro*, per lasciar venire alla luce il senso più profondo *del divenir altro*. L'opera d'arte sacra ad esempio intende mostrare il senso più profondo di quella forma pur eminente della fede nel divenir altro delle cose che è il sacro. E – in quanto essa è pittura, scultura, architettura, musica – non solo lo mostra, ma richiede che quanto è mostrato sia anche indicato e custodito e illuminato dal linguaggio delle parole – sia pure, quest'ultimo, il dire la propria incapacità di dire quelle altre forme di linguaggio.

*La Pietà* di Michelangelo, come *La Passione secondo san Matteo* di Bach richiedono (all'interno del modo in cui è interpretata la storia europea) l'apparire del senso cristiano del mondo (anche prescindendo, per quanto riguarda questo secondo esempio, dal rapporto della musica al testo evangelico). Qui non interessa tanto rilevare che Michelangelo o Bach non possono ritenere la loro opera inessenziale al cristianesimo, e che addirittura non possono evitare di vederla come il luogo in cui il cristianesimo raggiunge il proprio senso più autentico: qui interessa mostrare che (nell'interpretazione) l'opera d'arte appare sempre unita alla fede nel divenir altro del mondo, e pertanto è anch'essa un'obiezione implicita al destino, appartenente dunque alla grande obiezione in cui il mondo consiste. Appartiene alla follia estrema. Ma senza la follia estrema – come

senza la più umile delle negazioni del destino – l'estrema non follia del destino sarebbe impossibile.

Anche l'opera d'arte «astratta» può apparire solo se appare – se non nell'opera, nella coscienza di chi la esperisce – il mondo da cui è astratta. È astratta dalla forma tradizionale del divenir altro – soprattutto dal sacro e dal divino e dalle forme stabili che essi impongono al divenire – e porta alla luce quel senso radicale dell'altro, quello strappo che non può esser presente quando il punto di partenza e il punto di arrivo del divenir altro sono uniti e accomunati dall'appartenenza di entrambi al regno di Dio o all'Ordinamento inviolabile della Natura. Ma anche l'opera d'arte, e in modo anche più intransigente, intende essere sé stessa e non solo vuol differire da ogni altra opera e cosa, ma non sopporta alcuna variazione di ciò che essa presenta. Anche l'opera d'arte si fonda dunque su quell'esser sé di cui essa è – in quanto fede nel divenir altro – la negazione. E le interpretazioni di un'opera d'arte (forme anch'esse di quella fede) possono essere infinite, ma ognuna intendendo differire dalle altre.

L'obiezione che fonda tutte le obiezioni del mondo è la fede nell'esistenza del mondo e delle configurazioni che esso va via via assumendo. In quanto fede, essa isola il proprio contenuto dal destino: è «l'isolamento della terra» di cui si parla nei miei scritti, e il suo contenuto è la «terra isolata». Tale fede è l'interpretazione, la volontà interpretante che, credendo che il mondo esista ed esista in un certo modo, e variando peraltro il proprio credere, crede che nel mondo l'esser uomo sia l'essere una molteplicità di individui (includente «il mio esser io») di gruppi sociali per i quali le cose sono, essenzialmente, diventar altro e che vivono conformemente a questa loro convinzione – che all'interno della volontà interpretante appare come «innegabile», «evidente», «verità». Che tutto il mondo sia una grandiosa obiezione al destino è dunque il contenuto della fede

interpretante della terra isolata, ossia dell'obiezione fondamentale, convinta che il mondo (terreno e ultraterreno), e nient'altro, sia lo spazio totale che l'uomo ha dinanzi e in cui deve svolgersi la sua vita. Senza poterlo sapere, il mondo è l'assoluto aver a che fare con altro dal destino: l'isolamento dal destino è appunto l'obiezione più grandiosa che il mondo rivolge al destino.

D'altra parte, in quanto il destino è l'apparire dell'esser sé degli essenti, la terra isolata è l'insieme di essenti che più risalta su tutti gli altri essenti che appaiono nel cerchio della verità del destino. Nel destino la terra isolata appare come non verità, ma non per questo la fede in cui essa appare «vien meno». Perché tale fede tramonti, cioè appaia come un passato, è necessario che sopraggiunga la terra che salva la terra da cui è preceduta (la totalità della terra essendo la totalità di ciò che sopraggiunge nel cerchio originario e nella totalità dei cerchi del destino), liberandola dall'isolamento (*La Gloria, Oltr.*).

### III. LO SFONDO E L'OBIEZIONE AL DESTINO

Il destino è, *originariamente*, l'apparire della necessità dell'esser sé degli essenti. Ogni possibile obiezione al destino si fonda su questa necessità. Ma tale necessità è la forma più astratta dello «sfondo», ossia della «persintassi» del destino (lo sfondo, o persintassi, essendo la struttura semantica che appare eternamente in ogni cerchio del destino e che accoglie quindi la terra – cfr. *La struttura originaria, E.d.N., Destino della necessità, Glr., Oltr.*). Il significato concreto e infinito della persintassi – il luogo cioè in cui quella forma astratta dell'esser sé si presenta nella sua forma concreta – è l'infinità delle determinazioni e dei tratti persintattici del destino: il significato persintattico infinitamente concreto dell'es-

ser sé. Il linguaggio che testimonia il destino sta indicando da tempo, affacciandosi ad esempio nei miei scritti (né si può escludere che sia presente anche altrove), alcuni tratti di questa infinità di determinazioni: come l'eternità di ogni essente; l'esistenza dello sfondo e della molteplicità infinita dei cerchi dell'apparire del destino; l'esistenza dell'apparire infinito della Gioia; l'essere oltrepassato, da parte di ogni eterno che incomincia ad apparire in quei cerchi, da altri eterni che a loro volta incominciano ad apparirvi; l'avvento della terra che salva dall'isolamento, lungo la Gloria della terra; e pertanto, lungo la Gloria, l'apparire concreto e infinito della Gioia. E altri ancora.

La Gloria compete certo alla terra. E la terra non appartiene allo sfondo, ma alla dimensione dell'« iposintassi » – questo termine indicando nei miei scritti l'individuazione della persintassi nelle determinazioni « empiriche ». E così ogni determinazione dell'iposintassi. (Ad esempio quest'albero è una individuazione della determinazione persintattica « essente »). E si aggiunga che la terra è la dimensione iposintattica sopraggiungente (essendo impossibile che la totalità dell'iposintassi abbia a sopraggiungere nei cerchi finiti del destino). Ma la necessità che la terra sopraggiunga e che sopraggiunga isolata (la necessità cioè che l'errore sopraggiunga nel cerchio della verità del destino) è una determinazione persintattica, ed è pertanto una determinazione persintattica, come si è detto, che la Gloria competa alla terra.

Il destino, come apparire dell'esser sé dell'essente, è ciò che esso è solo in quanto esso è l'apparire della totalità dei tratti persintattici che appunto costituiscono la concretezza dell'esser sé. In quanto ogni possibile obiezione al destino si fonda su ciò che essa nega – e anzi essa *è* ciò di cui è negazione –, ogni possibile obiezione si fonda sull'infinita concretezza persintattica del significato dell'esser sé. La quale rimane però fonda-

mento *infinitamente* implicito, visto che tale concretezza è implicita già per il linguaggio che testimonia il destino.

Ciò significa che se quei tratti infiniti non possono esser rintracciati nel contenuto (che peraltro li contiene) dell'obiezione che li nega – a differenza di quel che accade, come prima si è indicato, per il destino in quanto è la forma più astratta (cioè originaria) dell'apparire della necessità dell'esser sé –, tuttavia la negazione di quei tratti implica la negazione di tale forma, che invece è «in qualche modo» *presente* nella negazione del destino in quanto esso è forma astratta dell'esser sé. «In qualche modo», perché è impossibile che il destino appaia, nella negazione di esso, nel modo stesso in cui esso appare all'interno di sé stesso. (Sulla configurazione di tale *presenza*, cfr. cap. II, II).

## IV. ESSER SÉ E PERSINTASSI: CONCRETEZZA, IMPLICAZIONE, INDIVIDUAZIONE, INCLUSIONE

L'infinita concretezza persintattica dell'esser sé che appare nel destino è l'infinità delle *individuazioni* persintattiche (le quali differiscono dalle individuazioni iposintattiche dell'esser sé) dell'esser sé. Esse sono i *modi* dell'esser sé – i modi in cui l'esser sé è.

In quanto distinto dalla totalità concreta degli essenti (e la distinzione non è separazione), l'esser sé dell'essente è, nel destino, l'*universale astratto* di cui l'esser sé di un qualsiasi essente iposintattico (ad esempio quest'albero) è un *modo* o *individuazione* iposintattica. In quanto totalità concreta dell'esser sé degli essenti (in quanto cioè l'esser sé come universale astratto è in relazione alla totalità concreta degli essenti, ossia all'esser sé di ogni essente), l'esser sé, nel destino, *include* ogni esser

sé che è individuazione dell'esser sé in quanto universale astratto. L'universalità astratta è la forma dell'universalità concreta dell'esser sé (*S.O.*, I e *passim*, dove si guarda da vicino anche il senso dei termini ora introdotti, quali «universale», «individuazione», «astratto», «concreto»).

L'esser sé, in quanto universale astratto, *implica* ognuno dei tratti persintattici che costituiscono, come sopra si è detto, il significato concreto e infinito della persintassi del destino. *Tale implicazione è l'individuazione* persintattica, in ognuno di quei tratti, dell'universalità astratta dell'esser sé, e tale individuazione è *l'inclusione*, in ognuno di quei tratti, dell'esser sé come universale astratto. Anche ogni obiezione rivolta a qualsiasi tratto della concretezza persintattica del destino è una volontà di affermare la propria differenza da quel tratto, ossia è un voler differire da quell'apparire dell'esser sé e non altro da sé, ossia da quell'apparire della differenza dei differenti in cui il destino originariamente consiste e che implicando quel tratto è incluso in esso. E anche in relazione a quei tratti, nei quali si concreta persintatticamente il differire dei differenti, l'obiezione al destino è una volontà di differire da ciò che essa crede che differisca da essa – la volontà di differirne essendo, si è detto, la semplice certezza di differire; il destino essendo invece l'incontrovertibilità del differire; e tuttavia sia nel destino del differire dei differenti sia nella volontà che essi differiscano essendo presente un significato comune (*Oltr.*, II, II; V, IV).

Si aggiunga che l'esser sé del destino è l'*apparire* dell'esser sé, e pertanto la concretezza persintattica dell'esser sé è costituita dai diversi modi e individuazioni persintattiche del suo apparire e da essa implicati. E anche l'apparire dell'esser sé – in quanto cerchio dell'apparire del destino – è una individuazione persintattica dell'esser sé, cioè lo include, sì che anche l'obiezione contro questo apparire è obiezione contro l'esser sé. Pro-

priamente, l'obiezione rivolta all'apparire del differire dei differenti non solo intende differire da ciò contro cui si rivolge, ma intende che il proprio differire appaia, intende anche apparire, esser nota, conosciuta, sì che anche in questo senso ulteriore essa intende esser quel-l'apparire del differire dei differenti che d'altra parte essa mette in questione.

Ritornando ora all'identità – qui sopra introdotta – di *concretezza* persintattica dell'esser sé, *implicazione* dei tratti persintattici del destino da parte dell'esser sé (in quanto universalità astratta), *individuazione* e *inclusione* di questa universalità in quei tratti, si considerino alcuni esempi di tale identità.

Che cosa può essere una qualsiasi obiezione rivolta a quel tratto della concretezza dell'esser sé del destino che è la negazione del diventar altro, da parte *dell'essente* in quanto essente? Il diventar altro include l'altro. Se X diventa Y, questo diventare include Y. Se lo si nega, si nega l'esser sé di Y. Ma il diventar Y non include semplicemente Y, ma include Y come risultato del diventare di X. Se si nega che Y sia incluso come risultato, si afferma che questo diventare non è un diventare (ossia, daccapo, si nega l'esser sé di questo diventare). Ma Y è incluso, in questo diventar altro, non come risultato di un qualsiasi diventar altro, ma come risultato del diventar Y *da parte di X*. Il risultato è il venire ad esser Y da parte di X, cioè l'identificazione di X e Y, cioè la loro identità, giacché una identificazione che non abbia come risultato l'identità degli identificatisi non è una identificazione. Il risultato di questo diventar altro è dunque: *X (che) è Y*, ossia l'identità di qualcosa e di ciò che esso non è; di qualcosa e di un suo altro; l'esser altro da parte di un essente; il non differire dei differenti. (Per quanto si è detto in questo capoverso cfr. *Oltre il linguaggio*, parte prima, I). Qualsiasi obiezione rivolta al destino in quanto esso è quella forma di concretezza persintattica dell'esser sé che è la negazione del diventar altro è dunque, daccapo, un voler differi-

re da ciò che è l'apparire incontrovertibile dell'esser sé, ossia della differenza dei differenti. Tale negazione, implicata dall'esser sé, ne è individuazione e pertanto lo include.

La negazione del diventar altro è uno dei primi livelli di concretezza persintattica dell'esser-sé-e-non-altro; e se anche l'affermazione del divenir altro è un modo più concreto di obiettare contro l'esser sé e il differire dei differenti, tuttavia anche a questo superiore livello di concretezza, quell'affermazione è un voler differire dall'apparire incontrovertibile del differire dei differenti. E la concretezza che compete all'esser sé in quanto non diventar altro è l'inclusione dell'esser sé nell'insieme costituito dal non-diventar-altro-da-parte-dell'esser-sé; dove il non-diventar-altro è, da un lato, l'elemento per il quale quell'insieme è individuazione dell'esser sé, dall'altro lato è ciò che è implicato dall'esser sé.

Secondo esempio. Alla concretezza persintattica dell'esser sé degli essenti che appaiono nel cerchio del destino appartiene la necessità che il loro variare (ossia il non esser sempre gli stessi essenti ad apparire) sia il sopraggiungere degli eterni, via via diversi, in tale cerchio. Poiché l'eternità degli essenti è la stessa impossibilità del loro diventar altro, ossia del loro non esser sé, è impossibile che l'apparire del loro variare sia l'apparire del loro diventar altro e ciò significa che l'apparire del variare degli essenti, che sono gli eterni, è l'incominciare ad apparire degli eterni. In questo caso l'individuazione dell'esser sé – la quale è anche individuazione del non diventar altro – è il variare-(dell'essente)-che-non-è-diventar-altro-(da-parte-dell'essente), dove il variare è l'elemento che determina questa individuazione. L'esser sé è incluso in questa sua individuazione, e tale inclusione è l'implicazione di questa individuazione da parte dell'esser sé. Poiché l'eternità degli essenti è il loro non diventar altro, ogni obiezione al variare in quanto sopraggiungere degli eterni è daccapo un voler differire

dall'esser sé così individuantesi, ossia è un voler differire dalla dimensione originaria del destino, in cui appare la necessità del differire dei differenti.

Terzo esempio. Alla concretezza persintattica del destino appartiene la necessità che, anche come universale astratto, l'esser sé degli essenti (e tutte le determinazioni persintattiche dello «sfondo» del cerchio del destino, *S.O.*, X; *E.d.N.*; «La terra e l'essenza dell'uomo», IV) appaia eternamente e non sopraggiunga. In questo caso l'individuazione dell'esser sé (ossia il tratto implicato dall'esser sé) è appunto l'apparire eterno di un eterno non sopraggiungente – ed essa, peraltro, è individuazione attraverso la mediazione di altre individuazioni. Infatti l'esser sé è necessariamente incluso in un qualsiasi essente; altrimenti tale essente sarebbe altro da sé. Se quindi l'esser sé degli essenti non apparisse, non potrebbe apparire alcun essente (non potrebbe apparire nel suo esser ciò che esso è: apparirebbe nel suo esser altro da sé: apparirebbe l'impossibile, e dell'impossibile è impossibile anche l'apparire). Che l'apparire dell'esser sé sia incluso nell'apparire di ogni essente è pertanto un'individuazione dell'esser sé. E di questa individuazione è individuazione l'eternità dell'apparire dell'esser sé (anche l'apparire essendo un essente e quindi un eterno). Ma se l'esser sé, come universale astratto, sopraggiungesse nel cerchio dell'apparire del destino, in questo cerchio apparirebbe una dimensione di essenti senza l'apparire del loro esser sé – il sopraggiungere del quale (in quanto universale astratto) è quindi una sua negazione; sì che il non sopraggiungere dell'esser sé è una individuazione dell'eternità dell'apparire degli essenti, e quindi, da ultimo, è un'individuazione dell'esser sé. Anche ogni obiezione all'esistenza dello sfondo è quindi un voler differire dal destino. Anche ogni obiezione all'esistenza dello sfondo è quindi un voler differire dal differire (incontrovertibilmente affermato dal destino).

Quanto si è rilevato in questo capitolo a proposito del significato di una qualsiasi obiezione al contenuto dei miei scritti è intrecciato al tema dell'*élenchos* (par. v), ne è un'introduzione ma non lo sostituisce. Inoltre, la struttura dell'obiezione a tale contenuto verrà ulteriormente precisata con la distinzione tra d-negazione e f-negazione, chiarita nel capitolo II, paragrafo 1.

## V. ANCORA SULL'« ÉLENCHOS »

La struttura originaria del destino della verità è la dimensione del significare, cioè dell'essente, la cui negazione nega sé stessa (è autonegazione); e la necessità è appunto lo stato (dell'essente) la cui negazione è autonegazione. Il destino della verità è lo stante: lo stare, lo stato (de-stino) della necessità. Il contenuto del destino è l'*apparire* degli essenti nel loro cooriginario *esser sé* e non l'altro da sé, dove l'essente implica con necessità il proprio apparire, e viceversa; l'esser sé dell'essente implica con necessità il non esser l'altro da sé dell'essente, e viceversa.

Per indicare l'autonegazione della negazione del destino, viene conservata, nei miei scritti, la parola *élenchos*. Ma lungo la storia del mortale il « principio di identità », di « non contraddizione » e del « terzo escluso » della cui negazione l'*élenchos*, nella sua forma storica, è la negazione, appartengono all'alienazione fondamentale, alla negazione originaria del destino della verità. Appartengono alla storia del nichilismo: sono soltanto il tentativo, destinato a fallire, di affermare l'esser sé e il non esser l'altro da sé che appartiene al destino degli essenti (dell'essente in quanto essente e, insieme, della totalità degli essenti e di ogni essente). L'alienazione originaria è l'isolamento della terra (ossia del sopraggiungere) dal destino e si presenta innanzitutto come

la fede nel divenir altro degli essenti, ossia come il loro esser altro da ciò che essi sono.

Si è già richiamato che in quanto distinto dalla totalità concreta degli essenti, l'esser sé dell'essente, nel destino, è l'*universale* astratto di cui l'esser sé di un certo essente è un *modo* o *individuazione*. In quanto totalità concreta dell'esser sé degli essenti, l'esser sé *include* ogni esser sé che è *individuazione* dell'universale esser sé, ossia della forma dell'universale concreto.

Per richiamare i tratti formali dell'*élenchos* della negazione del destino dell'esser sé si può dire: il non esser l'altro da sé (essendo sé) è il differire dal proprio altro – è la differenza –; la negazione della differenza (ossia l'affermare il non differire, l'identità dei differenti) è autonegazione perché tale negazione è l'apparire di un contenuto che è la differenza come negata e che pertanto *include la differenza*: la negazione della differenza è l'apparire della differenza (e del suo esser negata): ma tale negazione nega la differenza che appare nel contenuto della negazione e senza la quale la negazione non si costituisce. In *Essenza del nichilismo* («Ritornare a Parmenide», 6) e *Tautótēs* (XXIV-XXVIII) si mostra che l'*élenchos* (l'apparire dell'autonegazione della negazione dell'esser sé e della differenza) è una individuazione dell'astratto universale esser sé dell'essente. L'esser sé è l'esser sé che appare nel destino della verità, solo in quanto l'esser sé – oltre ad essere universale concreto – è l'*universale* nel suo essere originariamente includente *questa* sua *individuazione*.

Che *la negazione della differenza* (e oltre che di ogni affermazione, ciò va detto di ogni negazione, quindi anche da quella che, nel destino, nega l'autonegantesi negazione del destino) *sia un apparire* (cioè l'apparire della differenza) è un modo dell'esser sé dell'essente (e del suo non esser l'altro da sé) – in questo caso, è il modo costituito dall'esser sé dell'essente in cui tale negazione consiste. Infatti, poiché la negazione di qualcosa è l'apparire

di tale qualcosa, che *quell'apparire* che è la negazione della differenza sia *un apparire* significa che *un certo contenuto che appare* (si indichi con S questa espressione) – cioè non un contenuto qualsiasi, ma quel certo contenuto che è appunto la negazione della differenza – è *un* (*quel*) *certo contenuto che appare* (P). E questa identità di S e P è appunto un modo, un'individuazione dell'esser sé dell'essente; giacché, a sua volta, l'esser *un apparire* (= P), da parte di quel *certo contenuto che appare* (S), non è «un apparire» qualsiasi, indifferente al proprio contenuto (non è quel proprio *altro* che è «un apparire» qualsiasi, indifferente al proprio contenuto), ma è *un certo* apparire, ossia, appunto, *un certo contenuto che appare* (= S).

L'esser sé di cui il destino è l'apparire è tale, si è detto, solo in quanto include originariamente quell'individuazione – quel modo e propriamente quella struttura di modi dell'esser sé – che è costituita dall'autonegazione della negazione dell'esser sé (e verso il quale modo incomincia a rivolgersi, nel libro IV della *Metafisica* di Aristotele, l'*élenchos* della negazione del *principium firmissimum*; o, nel *Sofista* di Platone, l'*élenchos* della volontà di estromettere dal pensiero e dal linguaggio il non ente assoluto). Come l'*élenchos* aristotelico della negazione del *principium firmissimum* («principio di non contraddizione»), non si riduce alla *petitio principii* consistente nel rilevare che tale negazione si contraddice. Nella dimensione essenzialmente diversa del destino della verità, neppure l'apparire dell'autonegazione della negazione dell'esser sé e della differenza che appaiono nel destino si riduce all'analoga *petitio principii* consistente nel rilevare che tale negazione identifica i differenti. Ma Aristotele non vede la necessità che l'*élenchos* sia originariamente incluso nel *principium firmissimum* come sua individuazione.

D'altra parte l'autonegazione della negazione del destino è una struttura che è costituita non solo dall'autonegazione della negazione dell'esser sé dell'essente, ma da questa autonegazione e dall'autonegazione della negazione dell'essere e dell'apparire degli essenti che appaiono nel cerchio dell'apparire del destino. I due fattori di questa struttura sono essi stessi coorigina-ri: si implicano necessariamente: è necessario che gli essenti appaiano nel cerchio del destino perché appaia l'autonegazione della negazione del loro esser sé; e viceversa è necessario che essi appaiano nel loro esser sé affinché appaia l'autonegazione della negazione del loro essere e del loro apparire. Un esser sé dell'essente, che non sia apparire di tale essente, è un apparire (lasciato inespresso) e, insieme, è inteso come un non apparire di tale essente, ossia è la negazione di un'individuazione dell'universale esser sé dell'essente (cioè la negazione dell'individuazione consistente nell'esser sé da parte di quell'apparire) e pertanto tale negazione è autonegazione. (Come per ogni negazione del destino, il contenuto di questa negazione è il nulla, il cui positivo significare si presenta appunto, in questo caso, come tale negazione). E, viceversa, l'apparire di un essente che non sia l'apparire dell'esser sé di tale essente è l'apparire di un essente che non è ciò che esso è; sì che anche questo apparire non è questo apparire, e pertanto, in quanto negazione di un'individuazione dell'universale esser sé, è autonegazione. (L'esser essente non è l'esser apparire: l'apparire è un essente – anche se è l'apparire di tutti gli essenti –, ma l'essente implica necessariamente il proprio apparire, è necessariamente insieme ad esso. L'(esser sé dell') essente implica il proprio apparire anche quando di esso si afferma che non appare. Appare infatti il suo non apparire – dove l'apparire che è negato è una forma particolare dell'apparire, non è l'apparire in quanto tale, « trascendentale ». Se l'essente non implicasse il proprio apparire, non esi-

sterebbe qualcosa come *il non apparire dell'essente*, cioè tale qualcosa sarebbe *nulla. Ogni* essente appare; appare la totalità dell'essente e, in essa, la totalità dell'essente di cui si afferma il non apparire. L'apparire, come tratto del destino, non è la soggettività del pensiero moderno e non è nemmeno il *phaínesthai*, che è l'apparire del divenir altro da parte dell'essente, ossia è l'apparire quale è concepito dalla negazione del destino e che quindi non illumina ma altera e nasconde l'essente).

Rispetto alle diverse forme di *élenchos* considerate in *E.d.N.* («Ritornare a Parmenide», 6), in questo capitolo ci si riferisce (lo si può desumere da quanto si è detto sin qui) a quella in cui la negazione dell'esser sé, in quanto necessario apparire del contenuto da essa negato, si fonda *su quello stesso esser sé, su quello stesso non esser l'altro da sé* che essa nega, e che può essere (come si richiama qui avanti) o l'universale-trascendentale esser sé (astratto o concreto, ossia, rispettivamente, distinto dai singoli esser sé degli essenti o tale da includerli), oppure l'esser sé di un certo essente (ad esempio l'esser sé che differenzia questa nube da questa finestra). Si riproponga in modo più determinato questa forma dell'*élenchos*, già sopra richiamata.

La negazione della differenza dei differenti – la loro identificazione – è l'apparire, cioè l'affermazione di tale differenza. Se, in ciò che intende essere negazione di tale differenza, quelli che dovrebbero essere i differenti non apparissero differenti, ma apparisse il loro esser lo stesso, il loro esser un che di identico (sì che questo identico non sarebbe nemmeno il «loro» essere identici, visto che non apparirebbero due ma apparirebbe uno), ciò che intenderebbe esser negazione della differenza dei differenti non sarebbe una siffatta negazione, ma sarebbe negazione della differenza dell'identico, negazione della non identità dell'identico; e in quanto

inscritta nella struttura del destino tale negazione non sarebbe autonegazione, ma apparterrebbe a ciò la cui negazione è autonegazione. (In quanto non inscritta in quella struttura è invece una forma di negazione del destino che ha in comune con esso alcuni tratti che non sono presenti nella negazione della differenza dove quest'ultima appare come differenza). La negazione della differenza dei differenti nega ciò senza di cui tale negazione non sarebbe un essente (e insieme nega sé stessa; è e non è negazione della differenza dei differenti). Tale differenza (ossia l'esser sé, il non esser l'altro da sé) è l'«innegabile», l'«incontrovertibile» perché è il non negato, il non controverso; ed è il non negato e il non controverso perché la stessa negazione di esso lo presuppone.

L'esser sé del destino, pertanto, non è l'innegabile perché la negazione di esso è negazione e (in quanto essa è autonegazione) non è negazione, o perché nega e afferma lo stesso, è e non è sé stessa, ossia perché la sua negazione nega il «principio di non contraddizione»: l'esser sé del destino è l'innegabile perché la negazione di esso non riesce ad esserne la negazione, la *pura* negazione che non abbia bisogno di ciò che essa nega: l'esser sé è ciò senza di cui la negazione di esso non sarebbe, ossia è fondamento della propria negazione – e non nel senso che, fondandola, la rende vera, ma nel senso che perfino l'errore può essere soltanto in quanto il destino della verità è – dove, certamente, in questa fondazione la negazione dell'esser sé è contraddizione, è e non è negazione, nega e afferma lo stesso, è sé stessa e l'altro da sé; ma non è in quanto essa è contraddizione che essa è negata dal destino, ma in quanto essa nega sé stessa, con ciò essendo contraddizione.

Anche il destino della verità, in quanto negazione che l'essente non sia sé stesso e sia l'altro da sé, è l'apparire del non esser sé stesso e dell'esser altro da sé, sì che anche nel destino è necessario che appaia ciò di cui es-

so è la negazione. Ma questa negazione non è autonegazione. Infatti il non esser sé e l'esser l'altro da sé sono il *non essente*, il *nulla*, l'impossibile, e del nulla non appare nulla. L'apparire di nulla è non apparire e pertanto il non esser sé e l'esser l'altro da sé, di cui il destino è la negazione e quindi l'apparire, sono quegli *essenti* che si costituiscono come il *positivo significare* del nulla: il positivo significare (che è una individuazione dell'universale esser sé dell'essente) per il quale *il non esser sé è (significa) il non esser sé* (ossia non è e non significa l'esser sé) e *l'esser l'altro da sé è l'esser altro da sé* (ossia non è il non esser l'altro da sé). Il destino, cioè, non si fonda sulla propria negazione: in quanto tale negazione è, è un essente e in quanto essente è sé stessa. Il destino non nega l'essere del positivo significare del nulla, non nega l'esser di ciò di cui il destino è necessariamente l'apparire e senza di cui il destino non è, ma nega l'essere del nulla, del nulla di cui il non esser sé e l'esser l'altro da sé sono il positivo significare. È per questa distinzione tra il nulla e il suo positivo significare che la negazione, da parte del destino, del non esser sé e dell'esser l'altro da sé non è autonegazione e che l'essente (includente il positivo significare del nulla) è l'esser sé e il non esser l'altro da sé.

Non solo: il destino, come *negazione* del non esser sé dell'essente – ossia come affermazione dell'identità dell'identico e della differenza dei differenti –, include sì l'apparire del non esser sé (ossia dell'identità dei differenti), ma in questo suo esser incluso il non esser sé appare, appunto, *come negato*: l'identità dei differenti appare *come negata*. La negazione del non esser sé include sì il positivo significare del nulla (il non esser sé, appunto), ma lo include *come* negato. La tesi che anche la negazione del non esser sé implica l'apparire di ciò che essa nega, sì che tale negazione è simmetrica ed equivalente alla negazione dell'esser sé, *separa e insieme non separa* il non esser sé dal suo apparire come negato. Ma è impossibile che il non esser sé sia ed appaia separato

dal suo esser negato, perché questa separazione è un lasciar apparire come non negato, cioè come affermato, il non esser sé, e quindi ciò che in questo apparire sta dinanzi non è la negazione del non esser sé, ma la negazione dell'esser sé: con tale separazione la negazione del non esser sé si presenta come («è trasformata in») una negazione del non esser sé che include l'affermazione del non esser sé. Tale separazione è cioè la decisione che la negazione del non esser sé non sia ciò che essa è. Ma, si è detto, la tesi che si sta considerando separa *e insieme non separa* il non esser sé dal suo apparire come negato: appunto perché, pur avendolo così separato e quindi posto come affermato, lo intende d'altra parte, come si è or ora rilevato, come incluso nella negazione di esso, e così includendolo può concludere che è la negazione del non esser sé ad esser simmetrica ed equivalente alla negazione dell'esser sé. (La tesi in questione è pertanto una individuazione della negazione dell'esser sé). Ma questa simmetria ed equivalenza non sussistono, perché, invece, la negazione dell'esser sé, includendo necessariamente – si è richiamato sopra – l'apparire dell'esser sé, cioè della differenza dei differenti, include l'esser sé *come affermato.* Infatti la differenza può esser negata solo in quanto essa appare, e solo in quanto appare come affermata, ché, se apparisse come negata, la negazione della differenza negherebbe non la differenza, ma la negazione della differenza.

In relazione all'affermazione che questo rosso è questo verde – la quale è una forma specifica di negazione della differenza dei differenti –, in *E.d.N.* («Ritornare a Parmenide», 6, pp. 47-49), si dice che, qualora non apparisse alcuna differenza tra ciò che è chiamato «questo rosso» e ciò che è chiamato «questo verde», allora quell'affermazione non sarebbe una negazione dell'esser sé che appare nel destino, e le espressioni «questo rosso» e «questo verde» sarebbero due sinonimi, come lo sono «casa» e «abitazione». Sinonimi, ma forme lin-

guistiche differenti. Ma se si affermasse che non esiste *alcuna* differenza dei differenti, ossia che i differenti non esistono, questa affermazione (qualora non intendesse affermare l'inesistenza di ogni essente) affermerebbe che le differenze sono soltanto nomi del *semplice,* cioè del «puro essere» parmenideo. – «Tutti nomi», le differenze: *pánt'ónoma,* dice appunto Parmenide; che però *non* pone *tutti* i nomi come nomi dell'essere, ma, sia pur implicitamente, solo quelli che costituiscono la «via della verità», mentre gli altri sono nomi del «non essere». (Resterebbe però pur sempre la differenza tra i nomi; e, se si negasse anche questa differenza, tale negazione sarebbe pur sempre una articolazione di determinazioni differenti. Comunque, mentre è possibile – ossia non è negazione del destino – che *alcune* espressioni linguistiche che, come «questo rosso» e «questo verde», per lo più non sono sinonimi siano assunte come sinonimi, è invece impossibile che *tutte* le forme linguistiche siano sinonimi e cioè non esista alcuna differenza).

## VI. NOTE

1. L'*élenchos* è una individuazione dell'universale esser sé dell'essente. Ma – si può obiettare – *che* esso sia una tale individuazione è daccapo una siffatta individuazione; e *che* lo sia è daccapo una siffatta individuazione, e così via *in indefinitum.* Come ogni altra, anche questa aporia relativa alla struttura del destino è apparente. Qui sarebbe sufficiente richiamare che l'essere una individuazione dell'universale esser sé è l'essere una certa identità e che in *Tautótēs* (X-XII) si è mostrato, in relazione all'identità, perché il *progressus in indefinitum* è impossibile e che cosa dia luogo all'apparenza del suo sussistere (l'apparenza per la quale, l'identità stessa es-

sendo identica a sé e questa nuova identità essendo a sua volta identica a sé, si avvia un *progressus in indefinitum*).

D'altra parte l'identità (individuazione dell'esser sé) in cui l'*élenchos* consiste ha una rilevanza particolare, anche perché il destino è tale solo se nel suo cerchio l'*élenchos* (come ognuna delle infinite determinazioni persintattiche) appare originariamente. Quanto, poi, compete all'*élenchos* – a proposito dell'esclusione del *progressus in indefinitum* – compete anche alle due identità da cui l'*élenchos* è costituito: l'esser sé, da parte della negazione dell'esser sé, e l'esser autonegazione, da parte di tale negazione (*E.d.N.*, « Ritornare a Parmenide », 6). Qui si richiami soltanto in che senso la prima di queste sue identità è un'identità tenendo presente che, per quanto riguarda tale senso e l'esclusione di quel *progressus*, quanto compete alla struttura della prima compete anche a quella della seconda identità.

Indicando con nD la negazione dell'esser sé e della differenza (la negazione che è quell'essente, quell'esser sé, quell'individuazione dell'esser sé in cui tale negazione consiste), con iD l'essere una individuazione o modo dell'esser sé, e con nD.iD l'implicazione per la quale la negazione dell'esser sé e della differenza è una individuazione dell'esser sé dell'essente, allora anche nD.iD (che è un essente, un esser sé) è una siffatta individuazione. L'implicazione in cui consiste nD.iD (lo si mostra anche in *Taut.*, in relazione ad ogni implicazione necessaria) è un esser sé, un'identità: non solo perché anche nD.iD è un essente e cioè un esser sé, ma perché è un'identità anche l'implicazione di iD da parte di nD. Infatti, nel cerchio dell'apparire del destino, nD non è separato dal suo esser una certa individuazione dell'esser sé, ma è nD-che-è-iD; e a sua volta iD non è un qualsiasi essere individuazione dell'esser sé, indifferente al proprio contenuto, ma è *quella certa* individuazione dell'esser sé che è appunto costituita da nD. Sì

che nD.iD significa: nD-che-è-iD è iD-che-è-nD, che è appunto un'identità.

In generale – e continuando a richiamare una tematica ampiamente presente da *S.O.* a *Oltr.* –, nella struttura del destino l'affermazione che x è un y, ad esempio che *questo* è *un* albero, non è attribuire a *questo* un esser albero rispetto a cui *questo* sia indifferente, ma è attribuire l'esser albero a questo-che-è-un-albero; e *l'esser albero*, a sua volta, non è un esser albero generico che possa esser riferito a qualsiasi albero, ma è l'esser-albero-di-questo; cosicché, dire che questo è un albero significa dire che l'esser albero da parte di questo è l'esser questo da parte dell'esser albero, cioè che questo albero è questo albero. «x è y» significa pertanto l'identità che può essere espressa da (x=y)=(y=x).

2. L'originario (cfr. *S.O.*) è la struttura di ciò che *sta* originariamente, originariamente incontrovertibile, ossia è la struttura originaria del de-*stino*. Non si fonda su altro: è il per sé incontrovertibile. Il *principium firmissimum* (cfr. cap. II, IV) è, nel pensiero di Aristotele, il sommamente «per sé noto» (*archḕ ... gnōrimōtátē*). «Per sé noto» (*tò di'autò gnṓrimon*) è il nesso in cui il «predicato» rientra nella definizione del «soggetto» o coincide con essa.

Ma, innanzitutto, come si è richiamato nella nota precedente, il rapporto tra «soggetto» e «predicato» è sempre contraddittorio se non è inteso nel senso indicato dalla formula (x=y)=(y=x). (Su alcuni dei valori assunti dalle variabili x, y si ritornerà anche in seguito). Inoltre, se l'incontraddittorietà di questa formula viene separata dalla struttura originaria del destino, essa è una incontraddittorietà *controvertibile*. Ciò significa che, anche se il nesso «per sé noto» viene inteso come un (x=y)=(y=x) incontraddittorio, ma separato dalla struttura originaria del destino, tale nesso non è incontrovertibile (e non è autenticamente incontraddittorio).

Anche così inteso, è un «per sé noto» che appartiene alla terra isolata. «A è A» corrisponde al senso aristotelico del «per sé noto», ma, come tale, è solo una fede, la volontà che A sia A; e rimane una fede anche se è inteso come un (A=A)=(A=A), separato dalla struttura originaria del destino.

Infatti l'esser sé dell'essente (e dunque, ad esempio, dell'essente A) è l'esser sé che sta al centro di tale struttura e che dunque è, oltre che l'autenticamente incontraddittorio, l'autenticamente incontrovertibile, solo in quanto – oltre ad apparire secondo il senso indicato dalla formula (x=y)=(y=x) – sta in relazione all'*élenchos* della sua negazione. Il quale, d'altra parte, non è il fondamento dell'esser sé del destino, ma è individuazione originaria dell'esser sé, che pertanto, non fondandosi su altro e includendo l'*élenchos* come propria individuazione originaria, è il per sé incontrovertibile, il *per sé noto*, nel senso che compete a questa espressione in quanto determinazione del destino. (E nel par. v si è richiamato che l'*élenchos* della negazione dell'*esser sé* è cooriginario all'*élenchos* della negazione degli essenti che *appaiono* – sì che tutto quanto si sta affermando del primo è necessario affermarlo anche del secondo).

A loro volta, l'esser-per-sé-noto-dell'esser-sé-del-destino (sia S) e l'*élenchos*-che-nel-destino-è-la-negazione-della-negazione-di-esso (sia P) non sono separati, non si costituiscono secondo il nesso contraddittorio tra «soggetto» e «predicato» ma è S-che-è-P ad essere P, ed è P-che-è-S ad essere S: secondo, appunto, la formula (S=P)=(P=S) – ogni nesso tra le determinazioni del destino (e quello tra S e P è appunto uno di questi nessi) costituendosi secondo la formula (x=y)=(y=x).

3. Tutte le determinazioni persintattiche (cfr. par. III) dell'originario, indicate dal linguaggio che testimonia il destino – ad esempio le determinazioni costi-

tuite dal rapporto tra S e P –, sono ciò la cui assenza da tale linguaggio lo lascia nella contraddizione. Che non è la contraddizione «normale», ossia la contraddizione che è il positivo significare di un contenuto nullo, ma è contraddizione C (*S.O.*, VIII), ossia la contraddizione che è il significare astratto, formale, di un contenuto positivo. L'originario è l'apparire della totalità infinita delle proprie determinazioni persintattiche. Il linguaggio che testimonia il destino indica via via le parti di tale totalità, oltrepassando via via le contraddizioni C determinate dall'assenza, in questo linguaggio, di tali parti – lungo un percorso che non può avere compimento e che quindi lascia tale linguaggio nella contraddizione C.

Qui si richiami (il punto è infatti già sviluppato, ad esempio, in *F.d.C.*, parte prima, IV, 2) che quando, nelle pagine che seguono, viene distinta la contraddizione «normale» dalla contraddizione C, non si intende affermare che la contraddizione normale non sia una contraddizione C, ma si intende che la contraddizione «normale» è *anche* e innanzitutto una contraddizione C (mentre non ogni contraddizione C è una contraddizione «normale»).

## VII. SUL SENSO DELLA NECESSITÀ

L'impossibilità del diventar altro – cioè la necessità dell'esser sé dell'essente in quanto tale – è, nella sua forma estrema, l'impossibilità del diventar nulla, da parte dell'essente, e del diventare un essente, da parte del nulla. Questa impossibilità è l'eternità dell'essente in quanto tale, cioè di ogni essente. L'eternità è la *necessità* che ogni essente sia. Tutto ciò che è è necessariamente. Se un essente fosse, ma non necessariamente, tale «essente» non sarebbe un essente, ma sarebbe nulla, cioè non sarebbe. Infatti, se non fosse necessaria-

mente, sarebbe qualcosa che potrebbe non essere, cioè potrebbe esser nulla; ma è *impossibile* che un essente sia nulla (e abbia la possibilità di esserlo).

L'*impossibilità* è la necessità di ciò la cui negazione è autonegazione. «Necessario», in questo senso, che può esser chiamato «modale», è appunto ciò la cui negazione è autonegazione: è l'incontrovertibile. E come tutto ciò che non è necessariamente (in senso «ontologico») è nulla, così è nulla tutto ciò che non è incontrovertibilmente affermato, ossia tutto ciò la cui affermazione non è necessaria. Infatti tutto ciò che non è affermato con necessità, cioè incontrovertibilmente, appartiene alla terra isolata dal destino, la quale, così isolata, è appunto isolata dall'incontrovertibile; e per quanto «probabile», «plausibile», «comprovato», «verosimile», «vicino alla verità», «utile», «indispensabile alla vita», «gratificante», «capace di dare potenza», ecc., tutto ciò che appartiene alla non verità della terra isolata è negazione del destino e quindi è il positivo significare di ciò che è impossibile che sia, ossia è il positivo significare del nulla (per il senso di questa espressione, cfr. *S.O.*, IV). Complessità della vita, mia ed altrui, fantasie, impulsi, pensieri, città, pianure, monti, acque, infinità del cielo stellato, storia dei popoli, della Terra e del divino – il «mondo» (cap. I, II) intero, dunque –, tutto questo, che chiamiamo il «mondo in cui viviamo» ma che in verità è la terra isolata dalla verità del destino, è la magnificenza del positivo significare del nulla.

Tutto ciò che non è necessariamente è nulla; tutto ciò che non è affermato necessariamente è nulla.

Due sensi della necessità, dunque, si intrecciano. Se appartiene al destino, cioè alla struttura dell'incontrovertibile, ogni affermazione che un qualsiasi essente è, esiste (e tale affermazione è l'apparire dell'essere di un qualsiasi essente) afferma che tale essente è necessariamente, ossia è eterno (cioè quell'apparire è l'apparire dell'eternità di tale essente). Nello sguardo del

destino, essere significa cioè essere necessariamente. A sua volta, ogni affermazione incontrovertibile, cioè necessaria, afferma (ossia è l'apparire del) l'eternità di ciò che essa afferma. All'interno del destino, l'essere necessariamente, nel senso dell'essere eternamente, implica la necessità, cioè l'incontrovertibilità, dell'affermazione dell'essere necessariamente: la necessità «modale» dell'affermare implica la necessità «ontologica» dell'affermato: la necessità, in quanto autonegazione della negazione del destino, implica la necessità in quanto impossibilità del non essere dell'essente. D'altra parte, l'impossibilità del non essere dell'essente significa che tale non essere è un'autonegantesi negazione dell'esser sé del destino (ossia che la negazione di tale non essere appartiene all'innegabile, all'incontrovertibile). Nel cerchio del destino, l'essente è necessario (eterno) perché l'affermazione della sua eternità è incontrovertibile – dove, peraltro, l'incontrovertibilità di tale affermazione sussiste perché tale affermazione afferma l'eternità dell'essente; e pertanto è perché l'essente in quanto tale è necessario (in senso «ontologico» – ossia è eterno) che l'affermazione di questa sua necessità è incontrovertibile (necessaria in senso «modale»).

Ma anche l'implicazione tra questi due sensi della necessità è reciproca, ossia è necessaria secondo i due sensi indicati della necessità, perché, per un verso, la negazione di tale implicazione è autonegazione (cioè è una forma di negazione dell'esser sé dell'essente), e quindi la necessità dell'implicazione tra i due sensi della necessità è «modale», per altro verso questa necessità «modale» è essa stessa un essente, cioè un eterno (e propriamente è una determinazione persintattica che appare eternamente nello sfondo del destino), ed è perché è un eterno che la negazione di essa è autonegazione.

## VIII. NECESSITÀ CHE LO SFONDO E LA PURA TERRA APPAIANO E ILLUSIONE CHE APPAIA SOLTANTO LA TERRA ISOLATA

La necessità che in ogni cerchio del destino appaia lo sfondo di tale cerchio – cioè la persintassi, includente la destinazione di quel cerchio – è un tratto persintattico. Ossia è incontrovertibilmente affermato l'essere di qualcosa *che appare* (cioè dello sfondo) non perché tale essere appaia, ma perché la negazione che esso sia è negazione dell'esser sé del destino. Sin da *S.O.* si afferma questo tratto della persintassi del destino; cioè sin da allora vien messo da parte il «principio di tutti i princìpi» della fenomenologia husserliana, per il quale «tutto ciò che si dà originalmente ... nell'intuizione è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (*Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica,* Einaudi, Torino, 1950, libro primo). Questo principio è messo da parte non solo perché lo sfondo *non* è affermato («assunto») perché esso «si dà originalmente nell'intuizione» (*non* è affermato perché è una «visione originalmente offerente»), ma anche, per di più, perché dello sfondo si afferma, in quel tratto persintattico, che esso *appare* – ossia, nel linguaggio husserliano, *è* una «visione originalmente offerente». A questo punto può sembrare però che quel tratto sia in grado di mettere da parte il principio della fenomenologia soltanto perché è proprio quel tratto a costituirsi come una contraddizione.

Ma le cose stanno diversamente, perché anche la fenomenologia non può non appartenere al nichilismo. (Ad esempio, anche limitandosi alle prime pagine del testo delle *Idee,* Husserl afferma che l'«essere individuale» è «casuale», ossia «è così, ma per la sua stessa essenza sarebbe potuto essere diversamente», par. 2; cioè il suo esser così sarebbe potuto rimanere nulla). Per tale appartenenza, la fenomenologia ha al proprio fondamento l'isolamento della terra dal destino; cioè la fede

che la totalità di ciò che appare sia la terra così isolata (e non saputa come isolata). È quindi inevitabile che, all'interno della prospettiva fenomenologica, il «principio di tutti i princìpi» abbia come campo di applicazione solamente la terra isolata, cioè si chiuda in essa e non possa avere dinanzi la totalità ma soltanto una parte di ciò che appare, e una parte alterata, appunto perché separata dalla totalità alla quale essa necessariamente appartiene.

Tuttavia *sembra* che, nonostante il tratto persintattico consistente nella necessità che lo sfondo appaia, lo sfondo rimanga nel non apparire (e quindi vi rimanga anche la destinazione e tutto il contenuto che – come si mostrerà in seguito – ad essa appartiene). Lo stesso si dica di quell'altro tratto persintattico consistente nella necessità che appaia anche la pura terra, la terra cioè che, *non* isolata, appare nello sguardo del destino e sul fondamento della quale la terra isolata può apparire. Anche in questo caso *sembra* che, nonostante quest'altro tratto persintattico, la pura terra rimanga nel non apparire (cioè non sia qualcosa che «si dà originalmente nell'intuizione»). In entrambi i casi *sembra* che rimanga nel non apparire ciò di cui si afferma il necessario apparire, ossia ciò che nei tratti considerati è contenuto come qualcosa (sfondo, pura terra) il cui apparire è necessario.

Sennonché, sin da *E.d.N.* il linguaggio che testimonia il destino mostra che la terra appare isolata dal destino (il cui sfondo è necessario che appaia) e contrasta la pura terra (il cui apparire è a sua volta necessario); e questo contrasto è il *prevalere* della terra isolata. Tale prevalere implica un'asimmetria, perché mentre è il linguaggio che testimonia la terra isolata – lasciando fuori di sé il destino – a costituire quel prevalere, viceversa, il linguaggio che testimonia il destino non porta al tramonto l'isolamento della terra, cioè la terra isolata non ha compimento e non appare come passato, *perfec-*

*tum* (*D.d.N.*, VI), nonostante l'apparire, nel cerchio originario del destino, del linguaggio che lo testimonia.

Nel destino appare cioè che, mentre la fede che la terra sia la totalità di ciò che appare (ossia la fede che isola la terra dal destino) prevale sull'apparire del destino e della pura terra – perché questa fede è testimoniata da un linguaggio che serba per la terra isolata ogni sua parola e perché tale fede è insieme fede di essere la convinzione non di un solo, ma di tutti i popoli –, viceversa, nonostante l'apparire del linguaggio che testimonia la verità del destino, nello stesso cerchio originario in cui tale linguaggio appare non tramonta la persuasione, ossia la fede, che la terra sia la totalità di ciò che appare. Con la mole gigantesca della terra che la fede riconosce e testimonia, la fede continua cioè a contrastare la persintassi del destino e la pura terra, che appaiono, ma in modo che soltanto la struttura originaria del destino è testimoniata, mentre, oltre alla pura terra, l'infinita totalità della persintassi che appare include la struttura originaria rimane non testimoniata dal linguaggio. In questa situazione (dove la fede che non tramonta include la fede nell'esistenza del «mio» esser l'io di questa volontà che credo «mia»), *sembra* che soltanto ciò che ha la parola appaia. È inevitabile che sembri. E nei cerchi del destino dove nemmeno la struttura originaria di esso è testimoniata dal linguaggio, ma parla soltanto la terra isolata, l'*apparenza*, o illusione, che appaia soltanto ciò che ha la parola è doppiamente inevitabile.

Si può dire che il linguaggio testimoniante il destino «incrina» appena la fede della terra isolata e il suo prevalere, pur testimoniandone la non verità. Nel tempo del contrasto tra pura terra e terra isolata, anche quando il linguaggio testimonia il destino, mostrando la non verità della fede, la fede non tramonta, ed essa e il suo prevalere sono appena «incrinati» nel senso che, quando incomincia ad apparire quel linguaggio, il dubbio

che nella terra isolata è sotteso alla fede in cui essa consiste (*D.d.N.*, XI sgg.) si riduce «di poco», «di poco» si riducono cioè le barriere che la fede pone tra sé e il dubbio (la separazione della fede dal dubbio essendo fondata su una molteplicità di moventi, e la molteplicità essendo un che di quantificabile di cui si può affermare l'esser «poco» o «molto»).

Tuttavia, l'esiguità di quella riduzione non impedisce che, con l'apparire del linguaggio che testimonia il destino, *tutto* ciò che appare, quindi anche la terra isolata, mostri un significato diverso da quello mostrato in assenza di tale linguaggio. Incomincia infatti ad apparire la *relazione* tra tale linguaggio e la terra isolata. In quanto non è in questa relazione, la terra isolata è diversa dalla terra isolata in quanto è in questa relazione. Col sopraggiungere di quel linguaggio incomincia ad apparire una diversa forma della terra isolata – un altro eterno entra nel cerchio del destino –, anche se, dacapo, tale linguaggio sa indicare solo indeterminatamente, formalmente, questa diversità, che pur è necessario che appaia. Se il cerchio originario in cui la testimonianza del destino incomincia ad apparire è anche il cerchio in cui tale testimonianza incomincia ad apparire per la prima volta nella costellazione infinita dei cerchi del destino, allora il comparire di tale testimonianza e della nuova e diversa forma della terra isolata è insieme l'inizio del tramonto della terra isolata e del suo prevalere, cioè è insieme l'inizio dell'avvento della terra che salva.

È necessario, si è detto, che appaia anche la pura terra. Essa è ciò che viene isolato dal destino; la terra isolata è l'«esito» (*S.O.*, IX) di tale isolamento. Ciò che, *in quanto isolata*, la terra isolata mostra di sé (e ciò che essa mostra è un insieme di relazioni, che, indicato dal linguaggio, è un insieme di «affermazioni») è l'Errore, ciò che non è, che è nulla, e la cui positività è pertanto il positivo significare del nulla – è l'essere del nulla (nel

senso considerato in *S.O.*, IV). Tuttavia, *in quanto isolata dal suo isolamento* dal destino, ossia in quanto appare nello sguardo del destino, la terra non è nulla: il linguaggio che testimonia il destino rileva che anche ogni essente della terra isolata (ossia ogni tratto del positivo significare del nulla) è un eterno, e che l'uscire dal nulla e il ritornarvi, da parte degli essenti, è qualcosa che non appare nemmeno nella terra isolata, e quindi è un voluto, un creduto dall'isolamento, e che il variare della terra è il sopraggiungere degli eterni nel cerchio dell'apparire trascendentale, e il loro uscire da esso. Già per questo, in ogni cerchio del destino la terra isolata non è l'unica terra che appare: alle sue spalle appare la pura terra con i tratti che si mostrano nello sguardo del destino della verità. Liberata dalla rete dell'isolamento, mostra di *essere* – e dunque si mostra pura –: non è un nulla. Anzi, è ricca delle determinazioni che rendono concreti quei tratti (cap. VIII) e la totalità dei tratti che in verità le competono.

D'altra parte, l'isolamento della terra dal destino implica con necessità l'apparire della terra *non* isolata, perché altrimenti l'isolamento della terra sarebbe isolamento di qualcosa che sarebbe a sua volta isolamento della terra, e di una terra che daccapo dovrebbe essere isolamento della terra e così *in indefinitum*, sì che il contenuto dell'isolamento resterebbe differito all'infinito, ossia l'isolamento non sarebbe isolamento di alcunché, non sarebbe isolamento. L'isolamento implica quindi l'apparire della terra non isolata, dalla quale peraltro l'isolamento isola la terra isolata (così come l'interpretazione, di cui l'isolamento è la forma fondamentale, implica qualcosa che non è a sua volta interpretazione, ma dal quale l'interpretazione si allontana affermando l'interpretato in quanto interpretato).

L'esclusione del *regressus in indefinitum* qui sopra mostrata non va confusa con la tematica, richiamata nella prima nota dell'ultimo paragrafo del capitolo I, che è

indicata dalla formula (x=y)=(y=x). Confondendole, si potrebbe dire che, nell'affermazione che la terra (x) è isolata (y), la terra di cui si afferma l'esser isolata non è una terra non isolata, ma è, appunto, la terra isolata; sì che è la terra isolata ad esser isolata e quindi non è vero che l'isolamento della terra implica l'apparire della terra non isolata perché altrimenti si avvierebbe un *regressus in indefinitum.* (Y non si predica di un x che non è y, ma di x=y – dove y, a sua volta, non è un isolamento qualsiasi, ma è l'isolamento di x, ossia è y=x). In questo discorso, di errato c'è appunto, e soltanto, la confusione di quelle due tematiche. Infatti è necessario che la terra (x) che nell'isolamento è isolata (y) sia terra isolata – è necessario che ciò di cui y è affermato sia x=y (e che l'isolamento, y, sia l'isolamento di x, cioè sia y=x), e che dunque (x=y)=(x=y). Ma ciò non esclude la necessità che l'isolamento della terra implichi l'apparire della terra non isolata; anzi, è proprio la terra che, isolata, è la terra isolata – è proprio (x=y)=(y=x) – ad implicare l'apparire della terra non isolata. Solo se l'implicante è inteso in modo autentico l'implicato è autenticamente implicato. La terra *non* isolata, necessariamente implicata dall'isolamento della terra, non è la negazione dell'esser terra isolata da parte di ciò che è contenuto dell'isolamento della terra: non è negazione della relazione in cui è di x=y – e non è semplicemente di x – che viene affermato y (che a sua volta non è semplicemente y, ma è ciò che è contenuto di y, ossia è y=x).

«Tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione» – afferma il «principio di tutti i princìpi» husserliano – «è da assumere come esso si dà». Questa «assunzione» è, appunto, «l'affermazione» di «ciò che si dà». Infatti, prosegue il testo, «ogni affermazione che si limiti ad esprimere tali dati, esplicandoli con termini significativamente aderenti, costituisce effettivamente un cominciamento assoluto, un *principium* nel genuino senso

della fondazione» (*Idee*, cit.). Il «principio di tutti i princìpi» è cioè il *linguaggio* che «esprime» quei dati.

Ma il linguaggio che esprime ciò che appare può essere fondamento solo in quanto esso stesso appare nel modo in cui appare ciò che esso esprime, cioè solo in quanto è incluso in ciò che appare incontrovertibilmente; dove l'incontrovertibilità (l'esser fondamento) non è costituita soltanto dall'apparire di ciò che è affermato (ossia dal suo «darsi originalmente nell'intuizione»), e tuttavia, insieme, dall'autonegazione della negazione di ciò che appare (ossia dall'*élenchos* di tale negazione: dall'*élenchos* che, originariamente unito all'*élenchos* della negazione dell'esser sé degli essenti, costituisce la struttura originaria del destino). Nel tempo del contrasto tra pura terra e terra isolata, l'«affermazione» dei tratti del destino – dunque anche di quello consistente nell'apparire degli essenti – è incontrovertibile solo in quanto essa è l'apparire di quei tratti nel loro esser espressi dal linguaggio. Nel tempo di quel contrasto, si è detto, perché col tramonto a cui la terra isolata è destinata, dunque col tramonto della volontà-fede e quindi della volontà che guida il linguaggio, tramonta anche l'«affermazione» del destino, che pertanto continua ad apparire, non più contrastato, come puro significato (*O.L.*).

In quanto appartenente al linguaggio che testimonia il destino, l'affermazione che una qualsiasi determinazione *iposintattica* – ad esempio l'apparire di questa lampada accesa – appare è incontrovertibile, cioè necessaria; ma ciò non significa che tale determinazione appartenga necessariamente all'apparire, cioè che sia una determinazione *persintattica.* (Infatti questa lampada incomincia ad apparire – e, insieme, questo suo incominciante apparire ha incominciato ad apparire). Ed è necessario che, quando questa lampada accesa appare, appaia (dove questa necessità non va confusa con

la necessità della precedente affermazione che questa lampada accesa appare), ma – fino a che non sopraggiunge la terra che salva (e con la quale sono destinate a riapparire tutte le terre che costituiscono la totalità dell'iposintassi che precede l'avvento della terra che salva) – non è necessario che questa lampada accesa appartenga al cerchio in cui essa appare (sebbene sia necessario che questa lampada accesa sopraggiunga nel modo in cui sopraggiunge). D'altra parte, la necessità che quando questa lampada accesa appare appaia non è qualcosa che semplicemente appare, ma è insieme l'autonegazione della negazione che quando questa lampada accesa appare appaia – giacché tale negazione nega un'individuazione dell'esser sé dell'essente (questa individuazione consistendo nell'esser questa lampada accesa da parte di questa lampada accesa).

(Si rilevi inoltre che questa lampada accesa appare incontrovertibilmente, nel senso che è *la fede* che questa lampada sia accesa ad apparire incontrovertibilmente non questa lampada accesa in quanto tale, la cui esistenza è invece un'interpretazione, ossia non verità).

La *necessità, simpliciter*, che qualcosa appaia – e sia pertanto una determinazione *persintattica* – non può essere comunque un contenuto che appare, perché un contenuto siffatto non appare nella totalità del passato e del futuro, che non possono apparire; mentre la necessità che un contenuto appaia implica non solo che esso appaia lungo quella duplice totalità, ma che non vi appaia solo «di fatto», bensì come ciò il cui non apparire è contraddittorio.

# II
# STRUTTURA DEL DESTINO E FORME DELLA SUA NEGAZIONE

## I. D-NEGAZIONE E F-NEGAZIONE

In quanto autonegazione, la negazione della differenza dei differenti è quel proprio altro, quel differente da sé, che è essa stessa come (da sé stessa) negata. Che la negazione di tale differenza ne sia insieme l'affermazione – e dunque sia autonegazione – significa appunto che tale negazione è quel proprio altro che è essa stessa come negata.

Ma che tale negazione sia il proprio altro non significa che l'impossibile, il nulla (ossia l'identità di quei differenti che sono la negazione della differenza dei differenti e tale negazione in quanto da sé stessa negata), riesca ad essere. Tale negazione è un apparire, il quale o appartiene allo sguardo del destino della verità – ossia al cerchio dell'apparire del destino – ed è pertanto lo sguardo che vede anche, necessariamente, la negazione del destino; oppure è l'apparire che appartiene allo sguardo della non verità, ossia è la fede che ha come contenuto il positivo significare del nulla – quel positivo significare che in questo caso è, appunto, la contraddizione costituita dall'identità tra la negazione della differenza dei differenti e quell'altro da tale

negazione che è questa stessa negazione in quanto da sé stessa negata. (Queste due forme dell'apparire di tale negazione corrispondono a ciò che qui avanti viene chiamato, rispettivamente, d-negazione e f-negazione). Ciò che riesce ad essere un essente è questo positivo significare, non il nulla che è così positivamente significante – ossia il nulla che è il contenuto contraddittorio (impossibile, cioè il non contenuto) della contraddizione. E d'altra parte questa (e ogni) contraddizione può apparire solo in quanto appare come negata – non dalla fede, che anzi la afferma, ma dal destino della verità, secondo quanto viene mostrato in *Studi di filosofia della prassi* (II, III, 1), *E.d.N.* («La terra e l'essenza dell'uomo», VI), *F.d.C.* (parte prima).

Poiché la struttura originaria del destino è l'apparire della relazione tra l'esser sé degli essenti e l'autonegazione della negazione dell'esser sé, tale negazione è un essente, un significato, un contenuto semantico. Ma, in questo suo apparire nel destino, la «negazione» non è qualcosa come l'«atto del negare», ma è il negato. Il contenuto semantico in cui la negazione consiste è l'esser sé come negato. L'apparire di questo contenuto non appartiene a questa negazione, ma appartiene allo sguardo del destino – uno «sguardo» che non è un «atto» prodotto da una qualche «facoltà» («psichica», «soggettiva», «biologica», ecc.), ma è l'apparire in quanto appartenente al destino, nel senso che tale apparire è un tratto della struttura originaria del destino e, insieme, è l'apparire in cui si mostra il destino. Ciò non significa che la negazione dell'esser sé non possa essere anch'essa l'apparire del proprio contenuto: significa che la negazione dell'esser sé la quale è anche l'apparire del proprio contenuto (la si indichi con l'espressione «f-negazione») va distinta dalla negazione dell'esser sé (la si indichi con l'espressione «d-negazione») l'apparire della quale non appartiene ad essa, ma appartiene soltanto allo sguardo del destino, che la ve-

de nel suo essere appunto autonegantesi negazione – mentre è impossibile che la f-negazione si veda così. La d-negazione appartiene soltanto al contenuto che appare nel destino, non è l'apparire di tale contenuto; la f-negazione è quella negazione del destino, la quale è l'apparire di un contenuto che però differisce dal contenuto del destino. La f-negazione è una « coscienza », una « persuasione », una « fede » – un apparire, appunto.

Essendo l'apparire della d-negazione, ossia di ciò da cui è *originariamente* negato, il destino è insieme l'apparire di sé; ed essendo l'apparire di sé è insieme l'apparire della d-negazione. Ma il destino, in quanto apparire dell'esser sé degli essenti, non solo è anche l'apparire degli essenti che sopraggiungono nel cerchio da esso eternamente tracciato (ossia è l'apparire della « terra », intesa come la dimensione che include anche il venire e l'andare dei celesti), ma è anche l'apparire dell'isolamento della terra dal destino stesso (cfr. da *E.d.N.* in avanti).

Tale isolamento è il fondamento della f-negazione: sia perché ognuna dell'infinito carico di affermazioni, negazioni e domande che, unite all'agire ad esso corrispondenti, appartengono alla terra isolata, qualsiasi cosa in essa s'affermi o si neghi, o si domandi (ad esempio: « esiste ciò che sopraggiunge e se ne va »; « la terra è la regione con cui i mortali hanno sicuramente a che fare »; « ora piove »; « quest'uomo soffre »; « verrà il giorno? »), si riferisce a cose isolate dal destino, e quindi (nel modo specifico indicato qui avanti) è una f-negazione più o meno esplicita; sia perché lo stesso esser cosa, proprio perché appare nella terra isolata, è altro dall'esser cosa che appare nel destino e, in questo suo esser altro, la cosa appare come ciò che diventa altro da sé – mentre in verità, cioè nello sguardo del destino, è impossibile che sia altro da sé. (La d-negazione è *originaria* anche perché non appartiene alla terra, ma allo

«sfondo» del cerchio del destino, cioè alla non sopraggiungente sintassi del destino, eternamente manifesta; la f-negazione è «originaria» perché è la terra – il sopraggiungente –, ossia «il più visibile» degli essenti la negazione dell'esistenza e dell'apparire dei quali è autonegazione).

E infatti il destino a vedere che la *persuasione* più profonda e più nascosta dell'isolamento della terra – l'«inconscio» della terra isolata – è la negazione dell'esser sé degli essenti, la quale dunque (appunto in quanto *persuasione*) è f-negazione, che peraltro non può sapere di sé ciò che il destino sa di essa. Tale persuasione inconscia è (senza poterlo sapere) l'apparire, nella terra isolata dal destino, del non esser sé degli essenti (ossia delle cose che con l'avvento dell'Occidente vengono pensate come essenti) e del loro esser l'altro da sé: l'apparire *in cui* ciò che appare, la contraddizione, viene lasciato nel suo non esser negato, ossia nel suo esser affermato (sebbene questo lasciar non negata la contraddizione sia possibile – si è detto – solo in quanto *nel destino* essa appare come negata).

La f-negazione – cioè la terra isolata – è uno degli essenti che appaiono nel destino come ciò la negazione della cui esistenza è autonegazione. L'immane ricchezza delle determinazioni della terra isolata appare però all'interno della volontà interpretante, e poiché il contenuto dell'interpretazione non è incontrovertibile (ossia la sua negazione non è autonegazione) non è incontrovertibile che tale contenuto includa forme più o meno esplicite di f-negazione. Si deve dire, allora, che *è all'interno dell'interpretazione* che tale contenuto include queste forme. In altri termini, che nella terra isolata esistano «coscienze», «menti», «persuasioni» («mie» o «altrui») in cui il destino è negato – secondo la forma di negazione, dunque, che è la f-negazione – è una interpretazione, ossia qualcosa di controvertibile.

Ciò non implica che si debba negare l'esistenza della

f-negazione: implica che i contenuti della f-negazione siano diversi da quelli che sussisterebbero qualora il contenuto della terra isolata non fosse un che di interpretato ma un che di incontrovertibile. Infatti rimane impossibile negare l'esistenza della f-negazione, perché se il *contenuto* dell'interpretazione è negabile – e anzi è necessariamente negato dal destino –, ossia è errore, negazione del destino, non verità, l'*esistenza* dell'interpretazione (cioè dell'errore) e dei suoi contenuti è invece incontrovertibile – e l'interpretazione è una fede, una persuasione, un apparire che non può essere lo sguardo del destino e pertanto è l'apparire per il quale una negazione del destino è f-negazione (la cui radice è l'isolamento della terra). L'esistenza della f-negazione è incontrovertibile e, in quanto l'immane ricchezza della terra isolata è contenuto dell'interpretazione, ogni aspetto di tale contenuto è una forma di f-negazione, la cui esistenza è quindi a sua volta incontrovertibile – sebbene ciò non significhi che sia incontrovertibile ciò che in tale contenuto è affermato e appunto, tra l'altro, che nella terra isolata esistano «coscienze» (o in generale, modi in cui qualcosa appare) che neghino il destino e che pertanto siano a loro volta f-negazioni.

Il «mio esser un io» appartiene al contenuto della terra isolata, e all'interno di tale contenuto appare il ricordo del mio aver avuto fede e il mio continuare ad aver fede nei contenuti della terra isolata (ossia appare il mio esser persuaso della loro esistenza) – una fede che pertanto è una f-negazione. Ma anche in questo caso l'esistenza di tale fede (l'esistenza cioè del «mio esser un io»), che è una f-negazione, è il contenuto dell'interpretare (ossia di quella fede più ampia e profonda, che da ultimo è l'isolamento della terra) e dunque è un contenuto siffatto l'esistenza di questa f-negazione. E la possibilità che il mio ricordare si mostri fallace è un aspetto della controvertibilità, e anzi della non verità dell'interpretare; sì che, anche qui, innegabile è l'esistenza della

f-negazione costituita dall'interpretazione in cui appare, oltre al «mio esser un io», il «mio ricordare». E poiché l'interpretazione in cui consiste l'isolamento della terra è costituita da una infinita molteplicità di interpretazioni, è innegabile l'esistenza della molteplicità di f-negazioni in cui tali interpretazioni consistono.

Il discorso del paragrafo 1, in cui si mostra che ogni «obiezione» al destino è volontà di differire da esso, che è l'affermazione incontrovertibile del differire dei differenti, questo discorso è dunque un modo di presentarsi dell'*élenchos*. L'«obiezione» è infatti, in quanto è siffatta volontà di differire, affermazione del differire, sì che la negazione del differire nega ciò su cui essa si fonda. Questa formulazione dell'*élenchos* è riconducibile alla prima delle due figure dell'*élenchos* considerate in *E.d.N.* («Ritornare a Parmenide», 6). Le considerazioni sviluppate nel presente capitolo sono invece riconducibili alla seconda di quelle due figure. Inoltre, la terra isolata, come ambito e fondamento di ogni f-negazione è il «mondo», di cui nel capitolo I si dice esser tutto una grande «obiezione» al destino.

## II. TESI DI «OLTREPASSARE»: IL TERZO MODO DELL'ESSER SÉ

In questo paragrafo viene richiamata, in riferimento alla f-negazione, cioè a questa forma emergente della contraddizione, una centrale condizione necessaria della sua esistenza, ossia un tratto centrale del fondamento della f-negazione. Senza di essa la f-negazione sarebbe impossibile, inesistente, nulla, quindi sarebbe nulla lo stesso isolamento della terra, che è sì il positivo significare del nulla, ma che, in quanto positivo significare, non è un nulla, ed è anzi «il più visibile» (ossia il più frequentato dal linguaggio dei mortali) degli essen-

ti la negazione della cui esistenza e del cui apparire è autonegazione. (Il riferimento a tale condizione necessaria della f-negazione è connesso ai parr. IV-V del cap. V di *Oltr.*, dove si considera un tema diverso, sebbene intrecciato, da quello, anch'esso relativo al fondamento della contraddizione, a cui si riferisce *F.d.C.*, parte prima).

È impossibile che la f-negazione del destino sia l'apparire del proprio esser f-negazione – quindi del proprio esser autonegazione –, ossia di ciò che di essa appare nello sguardo del destino. Se essa fosse tale apparire, non sarebbe negazione del destino, ma sarebbe il destino stesso, la verità stessa della negazione, ciò che la negazione in verità è e che può apparire solo se la verità appare. È impossibile che il destino appaia nella f-negazione del destino, cioè nel campo semantico negato da tale negazione. Se vi apparisse, apparirebbe l'autonegazione di tale negazione, e pertanto la negazione apparirebbe come negata dal destino: e questo suo apparire come negata non sarebbe il campo semantico da essa negato, ma sarebbe il campo semantico del destino. Nella f-negazione possono e anzi debbono apparire soltanto dei tratti del destino; innanzitutto quelli dell'*esser cosa*, del *non*, dell'*esser sé*, del *differire dei differenti*, ecc. – tenendo presente che anche quando nella terra isolata *si afferma* l'esser sé dell'essente, anche allora questa affermazione è una *f-negazione* dell'esser sé. Ma in quanto tali tratti sono separati dalla concreta struttura del destino, ad essi non compete l'incontrovertibilità del destino, e la loro negazione non è una f-negazione (cioè un'autonegantesi negazione); e in quanto essi non sono separati da quella struttura il loro apparire implica l'apparire di tale struttura e pertanto non possono apparire nella f-negazione.

Nella f-negazione non può apparire la struttura del destino, ma possono apparire soltanto certi suoi tratti; ma se tali tratti sono uniti al destino non possono apparire nella f-negazione (che dunque non può essere una f-negazione) e, se sono separati da esso, la loro negazio-

ne non può essere una f-negazione del destino, ma è negazione di qualcosa che è altro dal destino – e in quanto unita al destino, la negazione di quest'altro è essa stessa incontrovertibile –, e in quanto invece è separata dal destino appartiene anch'essa, come la f-negazione, alla terra isolata.

*D'altra parte,* la negazione di qualcosa implica necessariamente l'apparire del qualcosa negato, sì che la f-negazione, in cui sono certi tratti *del destino* ad esser negati, è con necessità l'apparire del destino, a cui i suoi tratti sono uniti.

Dunque è impossibile che nella f-negazione del destino appaia il destino, ed è insieme necessario che il destino appaia nella f-negazione del destino.

In quanto le compete quella impossibilità la f-negazione non esiste, non può esistere alcuna f-negazione del destino; essa è un nulla, un non essente. Sennonché nel destino la f-negazione del destino appare: appare la terra isolata. Appare il positivo significare del nulla che il contenuto di tale negazione è. Prima di mostrare il senso di questa apparente contraddizione, si avverta che nel destino della f-negazione di esso – ossia del positivo significare di tale negazione – non è un semplice fatto: è *necessario* che la terra isolata appaia nel cerchio del destino; se essa non vi apparisse, il destino sarebbe qualcosa che non è necessariamente negazione della propria concreta negazione, ossia della sintesi della d-negazione *e* della f-negazione – dove quest'ultima, come *esser persuasi* del diventar altro da sé, è la forma più radicale della negazione del destino (mentre per la d-negazione l'unica «persuasione» in cui essa appare, l'unico apparire di cui tale negazione è contenuto, è lo sguardo del destino). Ma è necessario che l'isolamento della terra tramonti e totalmente, concretamente; e ciò sarebbe impossibile se essa, che è l'esistenza stessa della f-negazione, non apparisse. È necessario che nel destino appaia la d-negazione del destino (non appartenen-

te alla terra); ed è necessario che nel cerchio del destino sopraggiunga la terra isolata, ossia la f-negazione.

Qui di seguito viene mostrata la *condizione* per la quale la struttura della f-negazione si configura effettivamente secondo i due tratti sopra indicati: l'impossibilità che nel campo semantico della f-negazione dei tratti del destino appaia il destino, e la necessità che la negazione di qualcosa, e dunque anche la f-negazione, implichi necessariamente l'apparire del qualcosa negato. Tale condizione mostra quindi che solo apparentemente questi due tratti sono tra loro incompatibili.

La f-negazione è *innanzitutto* la persuasione inconscia – cioè tendenzialmente tenuta ai margini dal linguaggio che testimonia la terra isolata – che l'essente non è sé stesso ed è l'altro da sé (e, insieme, che l'essente è niente). Tale persuasione «inconscia» (tale apparire «inconscio») sta alla radice della massa immane dei contenuti da cui è costituita quella forma estrema di negazione del destino che è la terra isolata. Ciò non significa che non esistano f-negazioni in cui l'esser sé è esplicitamente negato (lo conferma l'esistenza delle varie forme di negazione del «principio di non contraddizione», di «identità», del «terzo escluso»): significa che queste forme di f-negazione non possono sapere che la negazione dell'esser sé sta alla radice della terra isolata e dunque anche delle forme che, *all'interno di questo isolamento*, sostengono nel modo più rigoroso l'*esser sé* dell'essente, e che quindi, nonostante l'apparenza, *sono* forme di f-negazione.

La f-negazione dell'esser sé è l'apparire dell'esser sé, ma non può essere negazione e apparire della necessità dell'esser sé, della necessità quale appare nel destino e che non può invece apparire nella f-negazione di esso. Ma se in tale negazione l'esser sé appare nel suo esser separato da questa necessità, esso è altro dall'esser sé in

quanto unito a tale necessità; e in quanto così separato esso non è il destino, l'incontrovertibile la cui negazione è autonegazione, e la negazione di tale esser sé non è f-negazione del destino, e incontrovertibile è anzi, in quanto essa è negazione appartenente alla struttura del destino, la negazione di questo esser sé. (Il linguaggio che testimonia il destino è cioè impegnato, qui, a mostrare come sia possibile, e dunque necessario, che la f-negazione dell'esser sé del destino sussista come negazione autentica del destino, essendo peraltro impossibile sia che in essa appaia la necessità autentica dell'esser sé – ossia come necessità dell'esser sé del destino –, sia che in essa l'esser sé appaia nel proprio esser separato dalla propria necessità autentica. E, ancora, quel linguaggio è impegnato a mostrare che la f-negazione del destino è autonegazione anche se, essendo essa negazione dell'esser sé separato dalla propria necessità autentica, è impossibile che essa sia negazione dell'incontrovertibile).

L'esser sé, in quanto separato dalla propria necessità autentica, non è l'esser sé in quanto non così separato; e tuttavia, poiché sia nella f-negazione dell'esser sé sia nel destino dell'esser sé è un esser sé a esser rispettivamente negato e affermato, e dunque ad apparire, e non un qualsiasi altro significato (o essente), *questo «esser sé» non può essere che il modo dell'esser sé che quei due diversi modi dell'esser sé hanno di identico (o in comune)*: è presente, cioè contenuto in essi, un modo dell'esser sé, che in essi è *lo stesso* e che non può esser *né* l'esser sé separato dalla propria necessità autentica (separato quale lo è la f-negazione, ossia l'esser sé in quanto affermato dal pensiero della terra isolata, ad esempio dal nichilismo), e quindi negabile (e anzi necessariamente negato), *né* l'esser sé unito alla propria necessità autentica, ossia l'innegabile che non può apparire nella f-negazione. È necessario che sia appunto questo terzo modo dell'esser sé ad essere incluso in ciò che è negato e che appare nella

f-negazione. Ciò che vi è di identico nei diversi non può essere infatti uno dei diversi altrimenti questo diverso sarebbe insieme identico e diverso rispetto agli altri diversi, cioè sarebbe una negazione dell'esser sé. La f-negazione non è un impossibile perché l'esser sé da essa negato include quel terzo modo dell'esser sé.

La f-negazione è uno degli essenti che appaiono nel cerchio dell'apparire del destino e la negazione della cui esistenza è pertanto autonegazione. È autonegazione la negazione dell'esistenza di ciò, la f-negazione, che è autonegazione. Ma se la f-negazione è impossibile, cioè inesistente, sia se l'esser sé da essa negato è l'esser sé in quanto unito alla propria necessità autentica, sia in quanto separato da essa, è anche necessario che in questi due modi dell'esser sé sia presente, contenuto in essi, un terzo modo dell'esser sé, identico *in* entrambi e diverso *da* entrambi, e al quale non competono quindi le proprietà, che invece competono a questi due modi, per le quali essi non possono essere quel terzo modo dell'esser sé che è incluso nell'esser sé che è negato e che appare nella f-negazione. L'esistenza di questo terzo modo dell'esser sé è necessaria perché l'esser sé, in quanto unito, è sì necessariamente diverso dall'esser sé in quanto separato dal destino, ma questa diversità è anche necessariamente unita a un'identità che è presente nei suoi due diversi modi, l'identità senza la quale non esisterebbe un esser sé che è diverso nei due modi, ma esisterebbero semplicemente due diversi, diversificati, oltre che dal loro contenuto, anche dalla diversità dei loro contesti. Si può cioè distinguere l'esser sé in quanto unito alla concreta struttura del destino dall'esser sé in quanto separato da essa, solo perché è *lo stesso* ad esser ciò a cui è riferito tale duplice «in quanto», ossia tale duplice riferimento.

È, questa, l'identità a cui si rivolge *Oltrepassare*, II, II; V, IV-V. Secondo l'andamento di questo testo, si deve dire che quel terzo modo dell'esser sé è l'esser sé in

quanto, da un lato, è ciò che il destino *separa* dall'isolamento della terra, e, dall'altro, è ciò che nel destino è *distinto* dalle altre determinazioni del destino: in quel suo esser separato e in questo stesso suo esser distinto consiste l'identità costituita, appunto, dal terzo modo dell'esser sé qui sopra indicato.

Tale identità – cioè il terzo modo dell'esser sé – è la condizione senza di cui, dunque, la f-negazione sarebbe impossibile. D'altra parte l'essenza della f-negazione e l'autonegazione di questa negazione appartengono all'incontrovertibilità del destino, sì che non solo la negazione dell'esistenza della f-negazione è autonegazione, e quindi tale esistenza è incontrovertibile, ma anche questa autonegazione appartiene all'incontrovertibile ed essa sarebbe impossibile se la f-negazione del destino non fosse negazione e quindi apparire di quel terzo significato dell'esser sé.

L'identico che è presente in quei due diversi modi dell'esser sé è appunto l'esser sé che appare nella f-negazione – sebbene soltanto nello sguardo del destino possa apparire come terzo oltre quei primi due. È questo terzo significato dell'esser sé a *non* essere quell'esser sé, separato dalla propria necessità autentica, la cui negazione *non* nega l'incontrovertibile e la cui negazione *non* è pertanto autonegazione – e che peraltro include quel terzo modo dell'esser sé.

D'altra parte, la f-negazione di questo identico è autonegazione in quanto esso *è* in relazione alla propria necessità autentica: *è* (soltanto) in relazione, cioè questo suo *esservi* non può *apparire* nella f-negazione di esso e appare invece necessariamente nel destino. (Anche l'esser sé separato dalla propria necessità *è* in relazione al destino e pertanto alla propria necessità; ma così separato non è incontrovertibile, la sua negazione non è autonegazione, e incontrovertibile è anzi la negazione

di esso in quanto negazione inscritta nella struttura del destino). In quanto quell'identico è in relazione all'esser sé separato dalla propria necessità autentica, la negazione di tale identico non è invece autonegazione.

È impossibile, si diceva, che nella f-negazione del destino dell'esser sé (e di ogni altro tratto del destino) appaia il destino dell'esser sé; ed è insieme necessario che in tale negazione il destino dell'esser sé appaia. Ma questa affermazione non è una contraddizione perché, secondo quanto si è rilevato, l'esser sé la cui f-negazione è autonegazione, e che appare in tale negazione, non è l'esser sé che appare unito alla propria necessità autentica (ossia alla struttura del destino), e non è nemmeno l'esser sé che è separato da tale necessità; ma è l'esser sé che è identico *in* questi due modi dell'esser sé e che *differisce* da entrambi. (E differisce in maniera differente: differisce dall'esser sé separato dal destino, *separandosi* da questo esser sé – altrimenti la sua negazione non potrebbe essere autonegazione; differisce dall'esser sé unito al destino, *distinguendosi* da esso, e non separandosene, altrimenti, daccapo, la f-negazione di questo esser sé non sarebbe autonegazione). È dunque impossibile che nella f-negazione dell'esser sé quest'ultimo appaia nella sua necessità autentica; è necessario che in tale negazione esso appaia in quanto è l'esser sé che è identico in quelle due opposte configurazioni dell'esser sé e diverso da entrambe (separandosi dall'una e distinguendosi dall'altra). Questo terzo si distingue da entrambe, ma, si ripeta, la f-negazione di esso è autonegazione in quanto esso *è* in relazione allo stato dove l'esser sé è unito alla propria necessità autentica, ossia in quanto esso è presente nell'esser sé del destino.

Quanto si è rilevato a proposito dell'esser sé che appare nella f-negazione dell'esser sé del destino va esteso a tutte le determinazioni, o tratti, del destino che appa-

iono nella loro f-negazione e che costituiscono la concretezza semantica dell'esser sé. Per ognuna di tali determinazioni e per il loro insieme esiste cioè qualcosa che è identico in essa in quanto separata e in quanto unita alla struttura concreta del destino.

Sulla base della necessità che la separazione di un essente da ciò a cui è necessariamente unito sia l'apparire di qualcosa che *differisce* da tale essente, nella *Struttura originaria* (IX) sono prospettati i possibili « esiti » di tale separazione, ossia i possibili modi di quel differire. Uno di questi « esiti » è l'« esito a », dove il differente, che costituisce tale esito, è l'« astratta materia semantica » che è appunto identica nell'essente che è stato separato e nel differente che è l'esito di tale separazione. Il terzo modo dell'esser sé, di cui si è parlato in questo paragrafo, è un caso di questo « esito ».

L'isolamento della terra dal destino non può annientare la relazione necessaria ed eterna esistente tra ogni essente e ogni altro essente e quindi anche tra la terra isolata e il destino. Il destino lascia pertanto le proprie tracce anche nella terra isolata da esso (la traccia essendo il modo in cui qualcosa che è in relazione ad altro è presente nell'altro: *Glr.*, II, II; VI, II; *Oltr.*, VI, VII; IX, V-VI). Ogni tratto della persintassi del destino lascia le proprie tracce nella terra isolata – dunque anche i tratti costituiti dai significati « essente » e « nulla » (« niente », « non essente »). La loro traccia è il modo in cui essi sono presenti nella terra isolata, e tuttavia, poiché quest'ultima è appunto isolata (separata) da essi, nella terra isolata quei tratti hanno un significato diverso da quello che essi mostrano all'interno della persintassi del destino. Questo diverso significato è l'« esito » della separazione. Ciò che nella terra isolata viene chiamato

«essente» e «nulla» solo ad un certo momento incomincia ad essere testimoniato dal linguaggio dell'isolamento. Prima di questa testimonianza, l'«essente» e il «nulla» – come tutte le altre tracce delle determinazioni persintattiche – appaiono sì nella terra isolata, ma appunto nel loro non essere ancora accolti nel linguaggio, cioè nel loro essere *impliciti*. L'esser testimoniate di tali tracce le rende *esplicite*. (Il loro essere implicite è l'apparire dell'eterno in cui consiste ogni traccia non testimoniata; il loro «esser rese» esplicite è il sopraggiungere dell'eterno in cui consiste ogni traccia testimoniata dal linguaggio della terra isolata). Nella terra isolata che appare nel cerchio originario del destino il significato radicale dell'«essente» e del «nulla» incomincia a mostrarsi nel pensiero greco – ed è, appunto, il significato radicale di ciò che, come esito della separazione della terra dal destino, è l'alterazione più radicale del senso dell'«essente» e del «nulla» in quanto determinazioni della persintassi del destino. Anche nel pensiero e nell'agire preontologico della terra isolata traspare quindi – ossia è *implicita* – l'infinita ricchezza delle tracce che *alterano* la persintassi del destino.

## III. L'INDIFFERENZA

Ogni determinazione che costituisce la concretezza semantica (persintattica o iposintattica) dell'esser sé del destino è dunque tale che la sua negazione è, da un lato, d-negazione e, dall'altro, è f-negazione nel senso che la f-negazione o è già apparsa nella terra isolata, oppure il linguaggio che testimonia il destino non è attualmente in grado di escludere che vi possa apparire. Anche al *nichilismo* (cfr. il penultimo capoverso della Prefazione), che è negazione di una determinazione persintattica dell'esser sé del destino, compete pertan-

to di essere questa duplice forma di negazione; e in quanto esso è f-negazione, anch'esso è negazione di tale esser sé solo in quanto è negazione di ciò che stiamo chiamando « terzo modo dell'esser sé ».

Sin da *Essenza del nichilismo* si intende che questa sia l'essenza *nascosta*, cioè l'essenza che si cela all'interno della fede che l'essente sia l'esser stato e il tornare ad essere quell'assolutamente altro (da esso) che è il nulla. Nella sua essenza *manifesta*, « nichilismo » è invece quella negazione dell'esser sé nella quale si afferma che l'essente, in quanto essente, è nulla e che il nulla, in quanto nulla, è essente. Come d-negazione, l'essenza manifesta appartiene necessariamente, come negata, alla struttura del destino; ma, come f-negazione, tale essenza appare come per lo più negata, anche se nella terra isolata la fede dominante che gli essenti escono dal nulla e vi ritornano implica con necessità, senza esserne consapevole, il contenuto dell'essenza manifesta, sì che l'essenza manifesta è l'inconscio della terra isolata – e cioè nella terra isolata la negazione esplicita di tale essenza ne è l'affermazione implicita.

Questa essenza include quindi, tra le sue forme, anche l'affermazione che l'essente *che appare* – per esempio questa lampada – non è, è nulla. Propriamente, « questa lampada » è il contenuto della *fede* nell'esistenza di qualcosa che è una lampada. Nello sguardo del destino appare, da un lato, che, *in quanto contenuto della fede* (cioè del sogno, dell'illusione), questo qualcosa *non* è un nulla (e non è un nulla nemmeno la fede in esso), ma è un essente la negazione della cui esistenza è autonegazione; e dall'altro lato appare che questo qualcosa *è* un nulla qualora lo si consideri *in quanto tale* cioè *non* come contenuto di una fede – e appunto così la fede lo considera. La totalità del contenuto della terra isolata è, in quanto tale, nulla. Come contenuto della fede in cui consiste la terra isolata, tale totalità è quell'essente che è la totalità del positivo significare del nulla – sì che, per stare all'esem-

pio, l'esistenza di questa lampada è, *in quanto tale*, uno dei modi specifici di quel significare. L'affermazione di tale esistenza in quanto tale, quindi, afferma che il nulla è, ossia che un certo essere è nulla. All'interno della terra isolata, anche l'*affermazione* dei suoi contenuti è nichilismo. (Questo, sebbene il positivo significare del nulla, che appare nella terra isolata, non sia un nulla – dove, peraltro, questo suo non essere un nulla appare incontrovertibilmente non nella fede della terra isolata ma nel cerchio del destino, sì che, all'interno della fede, quel suo non essere un nulla, non essendo un che di necessario è un che di impossibile).

Pertanto, la negazione dell'esistenza di questa lampada (o di qualsiasi contenuto della terra isolata), in quanto questa lampada è tale (ossia in quanto essa è nulla), *non* è nichilismo nella misura in cui tale negazione è un tratto – iposintattico – di ciò che appare nel cerchio del destino (ossia è un'individuazione iposintattica della negazione universale della negazione del destino): non è nichilismo perché tale negazione afferma la nullità del nulla di cui questa lampada è il positivo significare. Ma nella misura in cui la negazione dell'esistenza di questa lampada appartiene anch'essa alla terra isolata e nega il positivo significare di questa lampada, allora tale negazione è una forma di nichilismo (ossia è anch'essa uno dei modi specifici del positivo significare del nulla) – dove questo suo essere una forma di nichilismo non appare nella terra isolata ma nel cerchio del destino.

Tale forma di nichilismo o ha un carattere preontologico, ossia è nichilismo implicito, oppure ha un carattere ontologico, è nichilismo esplicito – e quindi ciò che qui sopra è stato chiamato «essenza manifesta» del nichilismo include sia la forma esplicita sia quella implicita del nichilismo –, la dimensione preontologica non essendo la semplice assenza della dimensione ontologica, ma essendone la precondizione (nel senso che la fede nel diventar altro è la precondizione della fede

nel diventar nulla essendo diventato dal nulla). All'interno della terra isolata, il nichilismo della negazione dell'esistenza di un contenuto di questa terra è dunque in contraddizione col nichilismo dell'affermazione di tale contenuto: contraddizione tra due fedi.

Quando l'*essere* appare nella terra isolata, isolato quindi dalla struttura del destino, si può ritenere che esso appaia dapprima, nella dimensione preontologica, come ciò di cui l'uomo ha bisogno: stabilità del proprio corpo, cibo, luce, aria, salute; significati, questi, su cui si formano quelli indicati dalle tre radici indoeuropee di «essere» (*es, bheu, wes* – vivere, dischiudersi, stare). In questa situazione il *non essere* è l'*assenza* di tali significati. All'interno della terra isolata accade che, in forma implicita o esplicita, la negazione che una cosa, un uomo, un territorio, un popolo e, al limite, il mondo intero esistano neghi la *differenza* tra questi contenuti e la loro assenza, il loro non essere. Questa negazione si esprime cioè come *indifferenza* rispetto a uomini e cose. La negazione del differire dei differenti non è soltanto il contenuto di un «concetto», ma è fede, volontà che i differenti (il presente e l'assente) non differiscano, e questa fede è, appunto, *indifferenza,* nel senso in cui si dice che la sorte di qualcuno è indifferente a qualcun altro. L'indifferenza come negazione della differenza è insieme l'indifferenza come noncuranza.

L'indifferenza appartiene pertanto alla forma originaria della distruzione. Cose e uomini sono distrutti già nel loro esser considerati come contenuti che non differiscono dalla loro assenza. L'indifferenza non è quindi la semplice distruzione «in potenza»: è già la distruzione «in atto». Ciò che comunemente vien detto distruzione «in atto», «effettiva», è la maggior visibilità di qualcosa che già si è reso visibile. L'indifferenza è già la morte. D'altra parte, la reciproca indifferenza che regna tra uomini e popoli, e per la quale essi si consegnano reciprocamente alla morte, ha alla propria base il

«concetto» in cui non viene riconosciuta alcuna differenza tra la presenza e l'assenza di uomini e cose. (Dove la distruzione non è il riuscire ad alterare gli essenti – ogni essente è eterno –, ma è la fede che esista la capacità di alterarli).

Si è detto che l'indifferenza «appartiene» alla forma originaria della distruzione, perché anche la fede nell'esistenza del diventar altro appartiene a questa forma. Il diventar altro è infatti il distruggersi, la morte di ciò che diventa altro, anche se il diventare è il diventar altro di un permanente; e il far diventar altro (il distruggere, cioè la fede nella capacità di far diventar altro) si fonda sulla fede nell'esistenza del diventar altro. (Nello sguardo della terra isolata ogni momento del diventare è un morire fino a quando ciò che nel diventare permane diventa a sua volta altro e muore). Come l'indifferenza è già distruzione e morte «in atto», così la fede nell'esistenza del diventar altro è già un (credere di) far diventar altro ciò che – in quanto essente, cioè eterno – non può essere un diventar altro. D'altronde, come la fede nel diventar altro è indifferenza, così l'indifferenza è questa fede: credendo che qualcosa divenga altro, si crede che nel risultato del diventar altro il qualcosa sia altro, cioè si nega la differenza tra il qualcosa e il suo altro (cfr. *O.L.*, parte prima; *Taut.*), e questa negazione è l'indifferenza; e l'indifferenza, il negare la differenza dei differenti, è aver fatto diventare altro, cioè un identico, quel che non è identico.

All'interno della terra isolata, nichilismo non è soltanto l'indifferenza che, affermando o negando ciò che appare, è, rispettivamente, affermazione che il nulla è essere e che l'essere – ossia il positivo significare del nulla – è nulla; nichilismo è anche l'affermazione che un essente, ad esempio quest'uomo, è un cert'altro essente, ad esempio questa polvere. Infatti la *specificità* di questa polvere (ossia ciò per cui essa è *questo* che si distingue da ogni altra determinazione) è, in quest'uo-

mo, nulla (è nulla in ciò che peraltro non è un nulla); e viceversa. Ed è nulla anche se uomo e polvere hanno qualcosa in comune, che però, e appunto perché è comune, non è ciò che è loro *proprio*, sì che, come si è detto, ciò che è proprio dell'uno è nulla nell'altro. Affermare che un essente è un altro essente (affermare che A è non-A) significa pertanto affermare che quell'essente è nulla (è il proprio esser nulla – ossia che A è nulla). E viceversa anche A è il nulla della specificità di non-A. Anche l'affermazione dell'identità di due essenti è dunque un'indifferenza per la differenza, che appartiene quindi alla forma originaria della distruzione, dell'annientamento, della morte.

Da ciò appare che il nichilismo non è una forma di contraddizione tra le altre, ma che *ogni* contraddizione – *ogni* negazione della differenza dei differenti, *ogni* negazione dell'esser sé – è una forma del nichilismo. D'altra parte il nichilismo è una forma emergente di contraddizione – emergente, dunque *tra le altre* – in quanto esso è la propria «essenza nascosta», nel senso richiamato all'inizio del paragrafo, l'essenza cioè che si nasconde nel tratto che all'interno della terra isolata è invece l'evidenza suprema: il diventar altro, che nella storia dell'Occidente culmina nel diventar nulla; e che è l'evidenza suprema anche quando, all'interno di tale storia, si presenta come dominante l'intenzione di *negare* la contraddizione.

Se poi nell'affermazione che A è non-A si distingue – ma non si separa – il contenuto di non-A dal proprio esser il nulla della specificità di A, e si distingue il contenuto di A dal proprio esser il nulla della specificità di non-A, allora la contraddizione «A è non-A» si distingue dalla contraddizione del nichilismo, sebbene la implichi necessariamente, cioè non ne sia separata. E questo è un altro aspetto per il quale il nichilismo può esser considerato come una forma di contraddizione tra le altre.

In altri termini, «A è nulla» – o «A è il proprio nulla» – si distingue da «A è B», perché se B è *il nulla* della specificità di A, tuttavia B non consiste soltanto nell'esser questo nulla, ma è un contenuto positivo diverso da B. Proprio perché B *non è* A, B è necessariamente il nulla della specificità di A, e, proprio perché ne è il nulla, è necessario che B non sia A; tuttavia la distinzione tra «A è nulla» e «A è B» consente di distinguere la contraddizione formalmente nichilistica «A è nulla» dalla contraddizione formalmente non nichilistica, dove tuttavia le due contraddizioni si implicano necessariamente – si implicano appunto perché sono distinte. Questo, anche se l'affermazione dell'identità dei differenti non ha assunto nella storia dell'Occidente quel carattere di suprema evidenza che invece è stato assunto dal divenir altro, ossia da ciò che nasconde in sé, come proprio culmine, la contraddizione formalmente nichilistica.

(Per quanto poi riguarda l'equazione, stabilita all'inizio del precedente capoverso, tra «A è nulla» e «A è il proprio nulla», essa non significa che vi siano molti nulla, ma significa che l'assolutamente nulla è riferito ad A, ossia che, in B, l'esser nulla della specificità di A è l'assolutamente nulla).

Il dolore appare solo nella terra isolata; che il dolore esista è cioè un contenuto della fede, ossia della volontà in cui essa consiste – una fede peraltro inestirpabile fin che l'isolamento della terra non tramonta; inestirpabile anche se, nel destino, essa appare come negazione della verità del destino. La fede è volontà (un tema, questo, che si può dire presente lungo tutti i miei scritti); la volontà vuole il diventar altro, che costituisce la fede fondamentale esplicita della terra isolata.

Poiché ogni contraddizione è nichilismo, e poiché ogni forma di dolore è contraddizione (*Glr.*, VIII-IX), ogni forma di dolore è nichilismo, ossia fede nella nullità

dell'essente. Infatti il dolore è tale solo se, da un lato, è rifiutato e negato e, dall'altro, è riconosciuto, affermato. È rifiutato e negato – cioè chi lo patisce ne nega l'esistenza (« Tu non puoi essere! », « Tu non sei! »), perché un dolore non rifiutato è un che di soltanto accettato, ossia non è dolore. Il rifiuto è la fede, cioè la volontà che il dolore non sia giunto ad essere, ma sia un nulla. Ma è anche riconosciuto e affermato, perché altrimenti sarebbe inavvertito e quindi inesistente. Il riconoscerlo e affermarlo è aver fede nella sua esistenza, ossia è volere che esista – anche se la fede non si percepisce come volontà, ossia come voler far esistere qualcosa, ma crede nell'esistenza innegabile del proprio contenuto.

Ma il dolore, come evento rifiutato e riconosciuto, non è un nulla. In quanto è un essente che appartiene alla terra isolata il dolore è un modo del positivo significare del nulla, ma non è un nulla; sì che la negazione dell'esistenza del dolore – dalla quale il dolore è inseparabile – afferma che un essente è nulla (ni-ente), e tale affermazione (che è una contraddizione) è una forma del nichilismo. D'altro canto, anche il riconoscimento e l'affermazione del dolore – il « Tu sei! » – è una forma del nichilismo, perché la fede in cui tale riconoscimento consiste attribuisce l'esistenza al dolore in quanto esso è inteso non come contenuto del sogno della fede, ma in quanto il dolore è tale; e – analogamente a quanto si diceva nel terzo capoverso di questo paragrafo a proposito dell'esistenza di questa lampada – in quanto il dolore è tale, anch'esso, come ogni contenuto della terra isolata, è nulla; sì che affermare che il dolore esiste è affermare che il nulla esiste, è un essente; e questa affermazione è appunto anch'essa una forma del nichilismo.

Tutto ciò significa che il dolore è la contraddizione tra due fedi, cioè tra due contraddizioni che sono entrambe forme del nichilismo. Non solo far soffrire – far diventare sofferente il non sofferente – è nichilismo, ma

è nichilismo anche soffrire. Non solo far morire, ma anche morire è nichilismo, perché nella terra isolata il morente crede nell'imminenza della propria morte, intendendo la morte come il proprio diventare altro, e questo credere è l'indifferenza tra ciò che si è e l'altro che si crede di diventare. Ed è perché l'indifferenza – la noncurante identificazione dei differenti, che al proprio culmine è l'identificazione dell'essente e del niente, cioè nichilismo – è la violenza estrema e originaria, è per questo che l'indifferenza sta al fondamento del dolore e della morte, non solo in chi fa soffrire e morire, ma anche in chi soffre e sente vicina la morte. Costui non crede certo di essere indifferente rispetto al proprio dolore e alla propria morte: ha a cuore sé stesso, si ama; ma, appunto, ha fede, crede di amarsi, di aver a cuore sé stesso, di non essere indifferente rispetto al proprio dolore e alla propria vita; quindi si illude intorno a ciò che egli è in verità (nella verità che non può apparire all'interno della terra isolata): la violenza estrema dell'indifferenza. Il mortale è questa indifferenza anche quando crede di amarsi e di amare il prossimo come sé stesso. Ma anche l'amore – a cui, soprattutto come amore di sé, il mortale si sente aggrappato e di cui crede di essere il portatore – è volontà di far diventare altro l'amato, cioè volontà di renderlo felice e di salvarlo (cfr. qui, cap. IV, iv). Non solo è indifferenza e violenza ciò che il mortale non sa di essere, ma anche ciò che egli crede di essere.

## IV. APORIA (COERENZA DELLA NEGAZIONE DELL'ESSER SÉ DEL DESTINO) E SOLUZIONE

La negazione dell'esser sé, ossia della differenza dei differenti, nega sé stessa. Ma si può «obiettare» che se tale negazione non negasse sé stessa e non fosse identificazione di sé, come affermata, con sé stessa come negata

– se non affermasse l'identità tra sé e il proprio altro –, la negazione dell'esser sé non sarebbe negazione dell'esser sé. È cioè necessario che, per negare l'esser sé, tale negazione neghi sé stessa. Solo negando sé stessa la negazione dell'esser sé è sé stessa. E, proprio per questo suo esser sé – così ritiene di poter concludere l'« obiezione » –, da un lato tale negazione non nega alcun incontrovertibile, alcun « destino », e pertanto essa non è negabile, controvertibile – nel senso che non è qualcosa che è necessario negare –; dall'altro lato, addirittura, è il destino ad esser negabile e controvertibile.

Ma si tratta di un'obiezione? O, anche: fino a che punto essa è una obiezione?

In questa « obiezione » la negazione della differenza è pensata in una prospettiva che intende differire dall'apparire di tale negazione nello sguardo del destino (ossia intende differire dalla d-negazione): l'obiezione si propone di essere una più complessa negazione del destino della verità, quella negazione complessa che assumendo come contenuto la struttura della negazione « semplice » dell'esser sé (la struttura che appare nell'*élenchos*) intende mostrare o di non essere controvertibile o, addirittura, di esser essa a rendere controvertibile il destino.

E invece la « premessa » dell'« obiezione » non è altro che un tratto del destino; ma separato dalla struttura concreta del destino; mentre la « conclusione » – che peraltro presenta più « lati » – è la semplice incomprensione del significato della « premessa ». Giacché tale « premessa » non è altro che l'*élenchos*, che però nell'« obiezione » viene interpretato come il manifestarsi della « coerenza » e dunque dell'incontrovertibilità della negazione dell'esser sé (o non esser altro da sé, o opposizione del positivo e del negativo, quest'ultima essendo l'espressione presente in *E.d.N.*, « Ritornare a Parmenide », 6).

L'obiezione ora prospettata è dunque un'aporia apparente, come ogni aporia che si presenti come nega-

zione del destino della verità. Ma la risoluzione (già da sempre appartenente al destino della verità) di questa aporia mostra un ulteriore aspetto dell'*élenchos* della negazione del destino – un ulteriore aspetto di ciò che (come individuazione dell'esser sé universale-trascendentale, in quanto originariamente appartenente a tale esser sé) manifesta l'assoluta innegabilità dell'esser sé del destino.

Che per esser sé stessa la negazione dell'esser sé neghi sé stessa è una *necessità* che è autenticamente tale nello sguardo del destino (e non in quanto separata, come appunto accade nell'aporia in questione, dalla struttura concreta che in esso appare). Questa necessità non esprime cioè una sorta di «coerenza» della contraddizione, che consentirebbe di affermare la controvertibilità del destino e non quella della negazione di esso. In tale necessità si esprime invece, ancora una volta – o anche per quest'altro aspetto –, la necessità che questa più complessa negazione dell'esser sé «si fondi» su ciò che essa nega, cioè sia l'affermazione di ciò che essa nega e pertanto non riesca ad essere negazione dell'esser sé.

Infatti, nel negare sé stessa *per esser sé stessa* – nella necessità che essa sia sé stessa solo negando sé stessa –, questo *esser sé stessa* (che l'obiezione intende tener fermo per mostrare l'incontrovertibilità della negazione dell'esser sé) è un modo, un'*individuazione* dell'universale esser sé che tale negazione, nella sua forma «semplice» (considerata in *E.d.N.* e ripresa nel paragrafo precedente), intende negare. Quel «fondarsi» su ciò che essa nega è appunto una individuazione dell'universale esser sé. Nella sua forma «semplice» la negazione dell'esser sé «si fonda» sull'affermazione di quello stesso esser sé che è negato; cioè «si fonda» sull'apparire e pertanto sull'affermazione dell'esser sé (non esser l'altro da sé, differenza dei differenti) – e che l'apparire dell'esser sé sia ciò senza di cui la negazione dell'esser

sé non potrebbe costituirsi, sì che tale apparire è il «fondamento» della negazione, è appunto una individuazione dell'universale esser sé. Nella sua forma più complessa – peraltro manifestata dall'*élenchos* –, nella forma cioè dove la negazione dell'esser sé è *sé stessa* solo negando sé stessa, la negazione dell'esser sé «si fonda» sull'affermazione di *quell'esser sé* nel quale e per il quale la negazione «semplice» dell'esser sé è *sé stessa* solo negando sé stessa; e che così «si fondi» (che tale affermazione sia ciò senza di cui non potrebbe costituirsi quell'esser sé) è anche questa una individuazione dell'universale esser sé.

Ma l'individuazione in cui consiste questa forma complessa *è la stessa* individuazione considerata in *E.d.N.* relativamente all'*élenchos* (pp. 54-55), ossia è, in una diversa configurazione, quell'individuazione dell'universale-trascendentale esser sé, in cui appunto l'*élenchos* consiste. In *E.d.N.* si mostra che l'*élenchos* è siffatta individuazione perché esso è sintesi di due individuazioni di tale esser sé («La negazione dell'opposizione è opposizione», «La negazione dell'opposizione è negazione di sé»); qui sopra si mostra che l'*élenchos* è siffatta individuazione perché, nella negazione dell'esser sé, l'*esser sé*, che è presente nella necessità della negazione di esser *sé stessa* solo negando sé stessa, è appunto una individuazione dell'esser sé universale (la forma «semplice» della negazione dell'esser sé essendo – si ribadisca – la negazione che l'*élenchos* immette nella più complessa negazione dell'esser sé, dove la forma «semplice» mostra di poter esser sé stessa solo negando sé stessa).

L'affermazione che si presenta come un'aporia solo se il suo contenuto viene separato dal suo essere individuazione dell'universale esser sé, ma che, non separato, *è l'élenchos* stesso, dice: «Se la negazione dell'esser sé non fosse insieme l'affermazione dell'esser sé (ossia autonegazione) essa non sarebbe nemmeno negazione dell'esser sé (ossia di sé stessa)». Che la negazione dell'esser sé

sia negazione di sé stessa *significa* (è *lo stesso*) che essa è, insieme, affermazione dell'esser sé. E questa affermazione è una individuazione dell'universale esser sé degli essenti. Il che significa (invertendo ordine della protasi e dell'apodosi, e in forma non condizionale): « *La* negazione dell'esser sé – in quanto tale negazione, essendo sé stessa, non può non essere insieme affermazione dell'esser sé, e cioè autonegazione – è la negazione dell'esser sé – in quanto quest'"ultima" non può non essere a sua volta affermazione dell'esser sé (nemmeno questa "seconda" negazione potendo essere una negazione "pura" dell'esser sé, capace di non essere, insieme, affermazione di esso) ». E questa affermazione tra virgolette è un'individuazione dell'universale esser sé degli essenti. In altri termini, che la negazione-dell'esser-sé-universale-(includente-tale-negazione) sia un esser sé significa che tale negazione è negazione-di-sé-(inclusa-nell'esser-sé-universale). E questa affermazione è, appunto, una individuazione dell'universale esser sé degli essenti. In relazione alla configurazione dell'*élenchos* in *E.d.N.*, tale individuazione, in cui l'*élenchos* consiste è espressa da questa affermazione: « Se la negazione dell'opposizione (ossia dell'esser sé) non fosse insieme autonegazione (ossia affermazione di ciò che essa nega), essa non sarebbe nemmeno negazione dell'opposizione ». Il che significa (in analogia alla precedente trascrizione): « La negazione dell'opposizione – in quanto, essendo tale negazione essa stessa opposizione, è affermazione dell'opposizione e pertanto è autonegazione – è negazione dell'opposizione ». E anche questa è una individuazione dell'universale esser sé. Tale individuazione, in cui consiste l'*élenchos*, appartiene originariamente alla struttura del destino, che è tale solo in quanto si struttura come questa appartenenza.

L'aporia da cui si son prese le mosse separa invece l'*élenchos* dal suo essere individuazione dell'universale esser sé che appare originariamente nella struttura del destino, e lo interpreta come «coerenza» (quindi come «valore», «incontrovertibilità») *della negazione* dell'esser sé. Sennonché, la «coerenza» di tale negazione non ne fa venir meno la struttura, non fa cioè venir meno che tale negazione è pur sempre un negare quell'esser sé, quella differenza dei differenti (che appaiono nel destino), dal cui apparire tale negazione è costituita. Anzi, si è mostrato, è proprio per tale coerenza che questa negazione è autonegazione. Per *non* esser coerente tale negazione *non* dovrebbe esser negazione dell'esser sé, cioè della differenza dei differenti: dovrebbe esser la negazione che indifferentemente assume come negato un qualsiasi contenuto e insieme rinuncia a così assumerlo.

D'altra parte quell'aporia, affermando la coerenza della negazione dell'esser sé (ossia la coerenza dell'incoerenza, visto che la coerenza è essenzialmente l'esser sé, il non esser l'altro da sé), afferma in modo implicito che tale negazione, a un livello superiore a quello in cui essa è coerente, è incoerente. Infatti, affermando la coerenza della negazione dell'esser sé, tale aporia intende negare l'incoerenza di tale negazione: intende che quest'ultima sia coerente, e non incoerente. Ma proprio per questa intenzione l'aporia viene a negare che alla negazione dell'esser sé competa quella coerenza che l'aporia stessa intende affermare, e per la quale, si è visto, è necessario che tale negazione identifichi il proprio essere e il proprio non essere negazione dell'esser sé (ossia che neghi e insieme affermi l'esser sé). Al livello di questa identificazione tale negazione è «coerente»; ma, proprio per questa coerenza che non intende essere incoerenza, essa non è coerente all'incoerenza che è necessario che le competa affinché essa sia negazione dell'esser sé (e non di qualsiasi altra cosa). Affermando di essere il proprio altro, cioè non negazione – affer-

mando cioè di essere negazione e affermazione dell'esser sé, affermando dunque l'incoerenza –, la negazione dell'esser sé è coerente a sé stessa; ma proprio perché a questo livello è coerente, essa non è coerente a un superiore livello, perché a questo superiore livello la coerenza appare come affermata e non come insieme negata.

Questo discorso può prolungarsi all'infinito, perché l'aporia può riproporsi indicando ogni volta la propria coerenza proprio in quel suo essere coerente (nel negare ciò che essa afferma) e insieme incoerente (nell'affermare la propria coerenza). L'aporia può cioè riproporsi affermando che essa è coerente proprio perché, per essere coerente a un certo livello, è necessario che, a un livello superiore, sia incoerente. Ma questo prolungamento all'infinito del discorso è il prolungamento all'infinito della volontà con cui questa aporia tien ferma la *coerenza* del suo tener unite la coerenza e l'incoerenza. E così, resta «confermato» ciò che nello sguardo del destino è peraltro assolutamente *previsto* per ogni possibile forma di negazione del contenuto di tale sguardo (giacché è la negazione *in quanto tale* di questo contenuto, e non in quanto è questa o quella, ad essere autonegazione): resta confermato *in indefinitum* che anche questa forma di negazione dell'esser sé – in questo caso della coerenza – si fonda su ciò che essa nega. Da un lato, l'*élenchos* mostra dunque che, per essere incoerente, ossia negazione dell'esser sé, è necessario che tale negazione sia coerente; dall'altro lato, mostra – lo si è visto qui sopra – che per essere coerente è necessario che la negazione dell'esser sé sia incoerente.

E in quanto tale che la negazione dell'esser sé è, necessariamente, affermazione di ciò che essa nega, autonegazione. In quanto tale – e pertanto in quanto è la negazione universale il cui autonegarsi è l'autonegazione di ogni forma specifica di negazione dell'esser sé (e la negazione universale dell'esser sé è la stessa negazione dell'universale-trascendentale esser sé). La negazio-

ne dell'esser sé è pertanto affermazione di ciò che essa nega, anche nel caso qui sopra considerato: dove tale negazione (in forma più complessa) afferma la necessità che la negazione («semplice») dell'esser sé, per esser sé stessa, sia negazione di sé stessa – dove l'esser sé che questa (più complessa) negazione dell'esser sé afferma è appunto che la negazione («semplice») dell'esser sé sia *sé stessa* solo negando sé stessa.

*Poiché* la negazione dell'esser sé del destino si fonda su ciò che essa nega – *poiché* ciò che essa nega è l'incontrovertibile (l'esser sé che appare nel destino non è mai separato dal suo apparire) –, i *motivi* che vengono addotti nel tentativo di mostrare che la negazione dell'esser sé del destino non nega l'incontrovertibile sono quindi necessariamente *apparenti*. L'incontrovertibilità del destino non verrebbe meno neppure nel caso in cui il linguaggio da cui il destino è testimoniato non fosse in grado (a differenza di quanto è invece accaduto relativamente all'obiezione qui sopra discussa) di indicare i tratti del destino rispetto ai quali quei motivi sono soltanto apparenti – cioè dovuti a un linguaggio che non riesce a smascherarli. (Per quanto riguarda il rapporto tra la struttura originaria del destino, ossia l'«essenza» dell'incontrovertibile, e la totalità dei tratti del destino che sono necessariamente implicati da tale essenza, cfr. *O.L.*, parte terza, II, 7, sgg.). D'altra parte, l'autonegazione della negazione dell'esser sé sussiste non in quanto essa è separata, ma in quanto essa è necessariamente unita alla totalità dei tratti del destino (ossia alla totalità della sintassi del destino: «persintassi»), sì che l'assenza di quei tratti, nel linguaggio che testimonia il destino, implica che tale testimonianza sia una contraddizione (ma una contraddizione che non implica la controvertibilità del destino dell'esser sé, ossia è una contraddizione C).

*Ogni* linguaggio che intenda *distinguere* ciò che esso dice dal contenuto del linguaggio che testimonia il de-

stino è peraltro una negazione del destino: non solo se in quel distinguersi esso è una negazione esplicita del destino, ma anche se esso si limita a dire *altro* dal contenuto del destino, giacché il destino è dell'essente in quanto essente, ossia di ogni essente, sì che l'altro dal contenuto del destino è negazione di tale contenuto (visto che, se fosse implicato da tale contenuto – e dunque necessariamente implicato –, esso non sarebbe altro da esso). E non solo quel linguaggio sarebbe una negazione del destino, ma si fonderebbe su ciò che esso nega: sia perché questo fondarsi appartiene essenzialmente alla negazione del destino, sia perché quel suo *distinguersi* è il suo esser sé, ossia il suo non esser quell'altro da sé che è il destino – e il destino è appunto l'affermazione dell'esser sé.

## V. « PRINCIPIUM FIRMISSIMUM » E NICHILISMO

Poiché, nel destino, la negazione dell'esser sé dell'essente e la negazione dell'essente che appare sono autonegazioni, è impossibile che il concretarsi dell'esser sé, nel linguaggio che testimonia il destino – il concretarsi del linguaggio che indica l'eterna concretezza in cui consiste la Gloria e la Gioia del destino (cfr. *Oltr.*) –, conduca a una negazione incontrovertibile dell'esser sé del destino; ciò sarebbe impossibile anche se sussistesse l'apparenza che invece quella negazione incontrovertibile lo sia, se cioè il linguaggio che testimonia il destino non fosse in grado di mostrare (smascherare) ciò che determina tale apparenza.

Si potrebbe allora ritenere che tale impossibilità competa anche all'*élenchos* aristotelico della negazione del *principium firmissimum omnium* (il « principio di non contraddizione ») – ossia a quella forma dell'*élenchos* che in qualche modo è presente nella « prima figura » dell'*élen-*

*chos* in quanto tratto del destino della verità e che è considerata in *E.d.N.* («Ritornare a Parmenide», 6). Nel testo aristotelico del libro IV della *Metafisica*, infatti, della negazione della determinatezza dell'ente, ossia della negazione che allo stesso ente convenga e non convenga la stessa proprietà, si mostra che è essa stessa un ente determinato (*hōrisménon*, 1006 a 24-25) e che quindi è negazione di sé stessa. D'altra parte, l'aspetto più visibile – sebbene non unico – dell'*élenchos* aristotelico è il suo essere un *dialogo* tra individui (ossia tra il sostenitore e il negatore del *principium firmissimum*), il suo essere cioè una situazione intersoggettiva che anche in Aristotele è interamente presupposta (*La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano, 1988; 3ª ediz., 2008, IV) e rende nulla la cogenza dell'*élenchos*.

Ma nel testo aristotelico l'ente a cui è impossibile che convenga e non convenga la stessa proprietà è l'ente che «è quando è», ma che «non è necessario che sia» (*De Interpretatione*, 19 a 23 sgg.; *E.d.N.*, «Ritornare a Parmenide», 1). Se ci si mantiene all'interno della impostazione intersoggettiva dell'*élenchos*, la negazione del *principium firmissimum* è allora un tratto del linguaggio del negatore del principio e, essendo stato rilevato che è anch'essa un ente, è anch'essa un ente che è quando è ma che non è necessario che sia. In questo modo, la scomparsa del negatore non ne rende più necessaria la confutazione. In questo modo, però, il principio non è più negazione della propria negazione – appunto perché il negatore, da cui la negazione è prodotta, è scomparso o si è annientato – e quindi tale principio, in quanto enunciato dal suo sostenitore, si costituisce, in assenza del negatore, come un'affermazione che può essere negata; giacché se questa possibilità fosse esclusa il principio e la sua negazione sarebbero considerati in quanto tali e non in quanto enunciati del suo sostenitore e del suo avversario. Questo, anche se il testo aristotelico può essere riscattato dalla impostazione intersog-

gettiva presupposta, in modo che il principio e la sua negazione appaiano in quanto tali e non come momenti di un dialogo, cioè come forme linguistiche.

Sennonché, anche riscattato dall'impostazione intersoggettiva, l'*élenchos* aristotelico è qualcosa di controvertibile e quindi non è assimilabile all'autonegazione dell'esser sé del destino, che, si diceva, non può essere smentito da alcuna negazione che si presenti come incontrovertibile ma che dell'incontrovertibilità può avere solo l'apparenza. Infatti, l'ente a cui è impossibile che convenga e non convenga la stessa proprietà è pur sempre l'ente che è quando è ma che non è necessario che sia. (Gli enti immutabili, per Aristotele, *non* «sono quando sono» né si può dire che «non è necessario che siano», ma sono, ed è necessario che siano. Tuttavia il *principium firmissimum* non si riferisce soltanto agli enti immutabili, ma all'ente in quanto ente, ossia a ogni ente; e per Aristotele, come per l'intero pensiero dell'Occidente, gli enti che innanzitutto possono essere affermati sono appunto quelli che sono quando sono e che non è necessario che siano; e la coscienza umana che ha come contenuto il *principium firmissimum* e la sua negazione non è, per Aristotele, un ente immutabile. Per il pensiero dell'Occidente non è necessario che l'ente in quanto ente sia, appunto perché può essere o ente immutabile o ente diveniente). E anche la negazione del principio è un ente che è quando è e non è necessario che sia. Tale negazione può a sua volta annientarsi. Ma in questo modo, daccapo, l'ente rimane qualcosa a cui *può* convenire e non convenire la stessa proprietà. Appunto perché – e questa volta rispetto al significato in quanto tale (e non in quanto linguisticamente espresso) del principio –, se la negazione del principio è diventata niente, esso non può essere negazione della propria (autonegantesi) negazione; e quindi tale principio, essendo un principio che non nega la propria negazione, può e deve essere negato (da una negazione

che nella prospettiva aristotelica deve a sua volta essere quando è e non necessariamente); giacché, anche qui, se si volesse replicare dicendo che tale principio è «in sé» negazione della propria negazione anche se essa non è pensata, si attribuirebbe all'«in sé», cioè si penserebbe l'«in sé» come relato a quella negazione, da esso negata, che invece è posta come inesistente. Tale principio è «fermissimo» (sta fermo, perché sta di contro alla propria negazione) solo quando la sua negazione è, e non è «fermissimo» quando essa è diventata nulla. È accidentalmente «fermissimo». La relazione tra l'esser sé del destino e la sua autonegantesi negazione – la relazione che è essa, propriamente, il destino – è invece un eterno, ed eterni sono tutti i suoi elementi e dunque anche la negazione dell'esser sé del destino.

L'*élenchos* aristotelico è controvertibile già per il modo in cui Aristotele e l'intero pensiero dell'Occidente concepiscono l'esser ente; e non solo perché, concependo l'ente come ciò che può non essere, si pensa che l'ente sia niente – il pensiero, questo, del nichilismo autentico, che costituisce l'anima dell'Occidente. E quell'*élenchos* è controvertibile in quanto è contraddittorio, perché, da un lato (nonostante i tentativi di Aristotele in senso contrario) è necessario che il principio non sia separato dalla sua negazione, dall'altro lato perché il senso nichilistico che all'ente compete in questo principio rende accidentale l'unione tra il principio e la sua negazione (e rende contraddittorio lo stesso principio).

Per la controvertibilità e contraddittorietà dell'*élenchos* aristotelico, il *principium firmissimum* non può dunque avere il carattere che invece compete all'esser sé del destino: di essere la dimensione rispetto alla quale l'incontrovertibilità di ogni possibile sua negazione è necessariamente un'apparenza.

## VI. IL VIVENTE E IL CADAVERE

Nel cerchio del destino non solo appare la terra (ossia il succedersi di insiemi diversi, ognuno dei quali è costituito da essenti diversi), ma la terra appare come ciò la cui negazione – e pertanto la negazione di quella sua duplice diversità – è autonegazione. (Negare l'apparire e l'essere sia della diversità tra questo e quest'altro, sia della diversità tra questo e quest'altro che gli succede, implica infatti, con necessità, che questa duplice diversità appaia e sia). L'interpretazione (cioè la non verità) originaria, in cui consiste l'isolamento della terra dal destino, include l'interpretazione per la quale sin dall'inizio i mortali intendono il succedersi degli essenti come il loro diventar altro – e proprio per questo considerano sé stessi come «mortali», cioè come il dover diventare dei morti. Il diventar altro, da parte di qualcosa, è infatti il morire del qualcosa. Poi, all'interno di questa interpretazione, il pensiero filosofico, ponendo il diventar altro come l'evidenza e la verità fondamentale, si convince della necessità che almeno una parte, di ciò che diventa altro, esca dal nulla (cioè sia creata) e sia annientata («almeno una parte», diciamo, in relazione alla convinzione, appartenente anch'essa al pensiero filosofico della terra isolata, che nel diventar altro un «sostrato» – o qualcosa di riconducibile a questo concetto, quale l'invariante quantità totale di energia dell'universo – permanga).

Quando nella terra isolata, ossia nella fede-volontà interpretante, appare il cadavere di un mortale, e in generale di un vivente, e il corpo non appare più vivo (o – se si crede che il ricordo faccia apparire ancora, in qualche modo, il vivente – il corpo vivo del mortale non appare più come appariva prima), la filosofia dei mortali afferma che il corpo vivo si è annientato *perché* «si fa esperienza» del cadavere; che è esperienza della sua progressiva dissoluzione e del «non esserci più e-

sperienza» del corpo vivo e del suo ritorno. (L'«esperienza» è uno dei modi principali in cui il pensiero filosofico della terra isolata interpreta l'apparire). Il pensiero filosofico può giungere a credere che l'annientamento dei viventi – ma il discorso va esteso a ogni essente che diventa altro – sia *per sé stesso* un contenuto dell'esperienza, tuttavia è la sperimentabilità del cadavere (la quale include l'esperienza del non ritornar più della vita) il *fondamento* della convinzione che chi è morto si è annientato e non ritorna più sulla terra. (E se i linguaggi della terra isolata riferiscono soltanto ai viventi la parola «cadavere», tuttavia l'*altro* che ogni cosa diventa nel suo diventar altro è, all'interno della fede nel diventar altro, il cadavere di tale cosa – ossia ogni «poi» è il cadavere del «prima»).

Ma nello sguardo del destino appare l'impossibilità che il diventar altro e l'annientamento degli essenti appaiano (siano «sperimentati»): diventar altro e annientamento sono un che di impossibile, cioè modi centrali del positivo significare del nulla; ed è impossibile che l'apparire sia e sia l'apparire di nulla (*E.d.N.*, *D.d.N.*, *O.L.*) – laddove l'apparire del nulla, richiesto dall'esclusione che l'essente sia nulla, è l'apparire di quel positivo significare. Inteso come l'*altro* che il diventante altro diventa, nemmeno il cadavere è quindi qualcosa che appare (che è sperimentato); e nemmeno la morte appare, se essa è identificata al cadavere così inteso. Questo, anche se, *non* interpretando il cadavere e la morte in questo modo, è incontrovertibile l'apparire di corpi che non agiscono e non si esprimono più e che si decompongono. O propriamente, è incontrovertibile, nello sguardo del destino, l'esistenza della *fede* nell'esistenza e sperimentabilità di tali corpi – come è incontrovertibile l'esistenza della *fede* nell'esistenza e sperimentabilità della terra in cui i mortali nascono, vivono, muoiono. Ma se il diventar altro, quindi il diventar essente e il diventar niente, è un che di impossibile, il cui

apparire (e la cui sperimentabilità) è quindi a sua volta impossibile, è anche impossibile che il diventar altro e l'annientamento (e l'uscire dal niente) siano qualcosa che, non sperimentato, è peraltro *inferito* da ciò che è sperimentato; come è impossibile che l'annientamento sia inferito da un diventar altro, inteso come apparte-nente allo sperimentabile (*E.d.N.*, « Ritornare a Parmenide », Poscritto, III). (Considerazioni, queste, che sottintendono la distinzione, nella struttura del destino, tra apparire « trascendentale », cioè l'apparire della totalità di ciò che appare nel cerchio del destino, e apparire « empirico », cioè l'apparire di una parte di ciò che appare – distinzione indicata sin da *S.O.* e posta in rilievo sin da *E.d.N.*). Qui si richiami che l'annientamento, e dunque l'annientamento del mortale, non può apparire perché da un lato, come si è detto, esso è un impossibile (e ciò il cui essere è impossibile, il nulla, non può apparire), e dall'altro lato perché è necessario che l'annientamento di un essente sia insieme, nella misura in cui si annienta, il suo scomparire, cioè il suo uscire dall'apparire. È cioè impossibile che un essente si annienti e tuttavia continui ad apparire *secondo il modo di essere secondo il quale appariva* prima del suo annientarsi. Il cadavere – che appare – non è l'annientamento del vivente (non è l'apparire dell'annientamento del vivente): è un corpo diverso da quello vivente. E nella terra isolata, la convinzione (la fede) che il vivente (o un qualsiasi altro essente che appare) si annienti è necessariamente la convinzione che l'annientato non sia più esperibile come lo era prima del suo annientarsi: il pensiero della terra isolata non può credere che un essente si sia annientato e tuttavia continui ad essere sperimentato nel suo essere « in carne e ossa » che precede l'annientamento. Se si crede nell'annientamento degli essenti è necessario che si creda che il loro annientamento o segue oppure coincide col loro non esser più sperimentati – col loro non apparir più. Ciò significa che è

impossibile che l'annientamento appaia: nello sguardo del destino appare l'impossibilità che la fede nell'annientamento non sia, insieme, fede nella non esperibilità dell'annientato. (Questa impossibilità sussiste dunque in relazione alla fede nel divenir altro, inteso come annientamento o uscita dal nulla, da parte dell'essente, ma non in relazione alla fede preontologica nel divenir altro, nella quale l'altro non è il nulla, rispetto all'essente, o l'essente, rispetto al nulla. In relazione alla fede preontologica del divenir altro rimane tuttavia fermo che il divenir altro non può apparire perché è un impossibile).

Comunque, nella terra isolata si dice che è sperimentato il diventar altro delle cose – e dunque è sperimentato il diventar cadavere, da parte del mortale. Non si dice ciò che invece appare nello sguardo del destino, ossia che prima appare questo corpo vivo e poi appare questo corpo morto, che in quanto morto non può essere quello vivo e che tuttavia ha in comune con quello vivo un insieme di determinazioni che esso (il corpo morto) non ha in comune con alcun altro corpo di mortali o di viventi e non viventi: un insieme di determinazioni che sono identiche nei due diversi. Nello sguardo del destino appare prima un corpo vivo, poi un corpo morto che ha in comune con quello vivo quell'insieme di determinazioni. In tale sguardo, questo è il senso dell'apparire (o «esperienza») del variare. L'apparire del cadavere non è dunque l'apparire dell'annientamento della vita o del corpo vivo di chi – come si dice nella terra isolata – «è morto». All'interno della fede in cui consiste l'isolamento della terra si è convinti che esista la terra, ed esista come luogo in cui i mortali nascono e muoiono, e ci si angoscia per la morte di chi è amato; ma l'affermazione: «Egli è morto» – dove «egli» significa «un vivente», «un non morto» – è una contraddizione, ossia afferma qualcosa che non è, che è nulla: afferma, appunto, che «un non morto (un vivente) è

un morto». Ciò non significa che nella terra isolata non appaiano i cadaveri (non significa che il sogno in cui questa terra consiste non sogni i cadaveri e l'immenso dolore del mondo): significa che l'apparire del cadavere non è – come si è detto – l'apparire dell'annientamento del corpo vivo che nella terra isolata si ha fede che preceda e che diventi un cadavere, ma è l'apparire dello scomparire del modo in cui il vivente appariva prima del comparire del cadavere, ossia è l'apparire della differenza tra il modo in cui il cadavere e le altre cose presenti appaiono e il modo in cui ora, nel ricordo, appare il vivente. (E anche se nella terra isolata non ce ne si rende conto, dal momento in cui il vivente appare come ricordato, incomincia ad apparire il dubbio che il vivente che appare nel ricordo sia quello stesso che d'altra parte si è certi che sia diventato cadavere – giacché è sì necessario che il «poi» incominci ad apparire solo se il «prima» continua ad apparire, ma da quando appare questa unità del «prima» e del «poi» incomincia ad apparire il dubbio che il «prima», che è il «ricordato», sia quello stesso che si è certi che sia esistito ma la cui configurazione ha incominciato a ondeggiare).

Nella terra isolata si dice che è sperimentato un *diventar altro*: non si dice che viene ad essere sperimentato un *altro*; e si considera il diventar altro come l'evidenza suprema. E nella terra isolata si afferma che appare il diventar altro, da parte della cosa (e non che appare un'altra cosa), perché si pensa che la cosa che diventa altro contenga qualcosa che è *lo stesso* e nella cosa e nell'altro che essa diventa, e che quindi è *comune* a entrambi. Questo pensiero è contraddittorio perché è contraddittorio il diventar altro; d'altra parte, pur nella differenza abissale tra lo sguardo del destino e lo sguardo della terra isolata, questo *esser in comune* ha un senso analogo a quello qui sopra indicato relativamente al significato che il variare mostra nello sguardo del destino. L'avere in comune un insieme di determina-

zioni che non sono comuni ad altre cose è cioè un tratto che è presente non soltanto nell'(impossibile) esperienza del *diventar altro*, ma è presente anche nell'«esperienza» che appare nello sguardo del destino, nella quale, quando il cadavere incomincia ad essere sperimentato, sopraggiunge un corpo (il cadavere, appunto) che è *altro* dal corpo da cui esso è immediatamente preceduto, ma ha in comune un certo insieme di determinazioni. Questa seconda «esperienza» è inevitabile e incontrovertibile (anche) perché quella prima esperienza è impossibile.

Si è richiamato che nella terra isolata il diventar altro è inteso come un differenziarsi *dello stesso*, e l'impossibilità del diventar altro implica l'impossibilità che nella cosa, non ancora diventata altro, sia presente qualcosa che rimane lo stesso quando la cosa è diventata altro (e che rimane lo stesso in relazione a due contesti diversi: la cosa non ancora diventata altro e la cosa diventata altro). In quanto appare nel cerchio del destino, l'identità dei diversi – ossia ciò che è lo stesso nei diversi, ciò che è comune ai diversi – è innanzitutto l'esser essente (da parte di ognuno dei diversi essenti). È l'identità suprema, «trascendentale». Sopra si è presa in considerazione l'identità subordinata, «empirica», che è costituita da ciò che il corpo vivo e il cadavere hanno in comune. Sia l'identità trascendentale sia quella «empirica», in quanto sono in relazione ai diversi (ossia a contesti diversi) si differenziano, ma il loro differenziarsi è sotteso da una più profonda identità. Ma l'identità dei diversi che appare nel cerchio del destino appartiene a ciò la cui negazione è autonegazione, ossia è incontrovertibile (*O.L.*, parte terza), quindi è necessario che non si *costituisca* un *regressus in indefinitum*. Sin dalla *Struttura originaria* si mostra inoltre la *condizione* che impedisce il costituirsi di tale *regressus*: è necessario che l'identità dei diversi, in quanto è in relazione a contesti diversi, ossia ai diversi di cui essa è l'identità, si differen-

zi; e quindi è necessario che questo differenziarsi dell'identità (Id') sia sotteso da una più profonda identità (Id"); ma l'affermazione che anche Id" deve a sua volta differenziarsi è dovuta alla *separazione* (isolamento) di ciò che non può essere separato, ossia alla separazione di Id" dal differenziarsi di Id'; sì che, così separato, Id" si presenta come la *ripetizione* (non saputa come tale) di Id', e pertanto come ciò di cui deve essere affermato quel differenziarsi rispetto al quale l'identità che si vorrà porre come sottesa ad esso dovrà esser considerata come quell'Id'" che apre la porta al *regressus in indefinitum* – fermo restando che, in quanto appare nel cerchio del destino, l'identità del diverso sarebbe incontrovertibile anche se il linguaggio testimoniante il destino non fosse in grado di indicare la *condizione* che rende impossibile quel *regressus* (e che consiste nell'esclusione di quella *ripetizione*).

È dunque contraddittoria l'identificazione dei diversi consistente nel diventar altro (e pertanto è contraddittorio che qualcosa permanga identico in tale identificazione); è invece necessaria l'identità dei diversi che, nel cerchio del destino, appaiono come gli eterni. Tutti i diversi sono identici per lo meno nell'essere, ognuno, un diverso. Negare questa identità per affermare che solo i diversi esistono, ma non esiste alcuna identità, significa negare l'esistenza dei diversi. Che, insieme, sono identici nell'essere un «che», cioè un essente; e nell'essere un diverso che è identico a sé stesso e diverso da ogni altro diverso; e nel non essere un diventar altro; e così via per tutte le infinite determinazioni persintattiche che, come individuazioni dell'esser sé (I, IV), sono, ognuna e il loro insieme, la dimensione la cui relazione con ogni essente è ciò che in ogni essente vi è di identico.

Infine, per quanto riguarda l'irreversibilità del processo che conduce dal vivente al cadavere, all'interno della terra isolata tale irreversibilità, comunque sia so-

stenuta, non può essere che una fede, che peraltro prevale solo dopo il lungo tempo in cui nella terra isolata si crede che abbia prevalso la fede opposta. Solo nel cerchio del destino questa irreversibilità si mostra come un che di necessario – la necessità che, nel sogno della terra isolata, non abbia a riapparire il vivente che, in tale sogno, è inteso come ciò che diventa cadavere. Si può rilevare che il vivente che risorge dalle proprie ceneri non può essere il vivente che nella terra isolata è inteso come proveniente dal ventre materno; ma il tratto decisivo di questa tematica è se il riprendere a vivere – la «resurrezione» – sia o no unito alla convinzione, da parte del «risorto», di essere lo stesso mortale che è diventato cadavere – e questo tema è sviluppato nel capitolo IX.

È impossibile che l'annientamento appaia. Tuttavia questa impossibilità appare. Quindi è necessario che appaia l'annientamento, di cui appunto appare l'impossibilità.

Questa aporia non tiene presente il senso concreto dell'impossibilità che il contraddittorio appaia (*S.O.*, *E.d.N.*, *Taut.*). La contraddizione, di cui il contraddittorio, o contraddittorietà, è il contenuto, è il positivo significare di tale contenuto. Ogni contraddittorietà (quale è appunto l'annientamento di un essente) è ciò il cui essere è impossibile, ossia è nulla. Ogni contraddizione è una forma del positivo significare del nulla. Pertanto, l'apparire dell'impossibilità che l'annientamento appaia include sì l'apparire dell'annientamento, ma nel senso che include l'apparire del positivo significare della contraddittorietà – ossia dell'esser nulla – dell'annientamento: include l'apparire del positivo significare del nulla, non include l'apparire del nulla, non include cioè l'apparire di nulla, che è un non apparire. Se a questo punto si osserva che questo non includere l'ap-

parire del nulla appare e che quindi questo nulla che non dovrebbe apparire appare (in quanto il suo apparire è incluso nell'apparire del *suo* non essere incluso nell'apparire), va ricordato che questa osservazione non fa che riproporre l'aporia, appunto relativa alla riflessione sul nulla, che è stata risolta nel capitolo IV di *S.O.*, al quale qui si rimanda.

Ma non solo la negazione che l'annientamento appaia appare ed è pertanto, come si è richiamato, l'apparire del positivo significare in cui consiste la contraddizione dell'annientamento (e non è l'apparire della contraddittorietà, ossia del nulla, di cui tale contraddizione è il positivo significare), ma nell'apparire di quel positivo significare – nell'apparire in quanto esso è un tratto del destino della necessità – tale significare appare *come negato*, e come *necessariamente* negato, sì che è impossibile *separare* questo significare dal suo esser negato, ossia è impossibile (è negazione del destino) pensarlo (lasciarlo apparire) indipendentemente dal suo esser negato. Separato dal suo esser negato, è necessario che l'annientamento venga a *sembrare* un essente di cui è impossibile negare l'essere e l'apparire; ma questa necessità è una conseguenza di tale separazione, ossia di una negazione del destino. Con tale separazione *sembra* che si costituisca (ossia che appaia ed esista) un *luogo* dove l'annientamento – ossia un impossibile, un contraddittorio, un nulla – *è* ed *appare* nel suo positivo significare; ma nello sguardo del destino l'annientamento (e ogni impossibile, ogni contraddittorio, ogni nulla) può apparire nel suo positivo significante solo in quanto tale significare appare *come negato*, sì che è impossibile che quel *luogo* sia ed appaia come non negato. (« *Un* nulla » si è detto: non nel senso che esistano molti nulla, ma nel senso che esistono molti e anzi infiniti modi di essere il positivo significare del nulla).

In generale, nella negazione che l'essente sia nulla il nulla appare, appare il suo positivo significare, ma ap-

pare *come negato*; e il suo positivo significare non può essere *separato* dal suo esser negato, onde abbia a sembrare che esso sia un essente – e non può essere separato perché con tale separazione apparirebbe l'*apparenza* che il nulla non si opponga all'essente, l'apparenza che è l'*intenzione* (la volontà) di non opporlo. Nello sguardo del destino appare l'opposizione-dell'essente-al-nulla, non il nulla separato dall'opposizione.

Quando invece – nello sguardo del destino – ciò di cui si nega l'apparire non è un impossibile (del quale si nega *ogni* modo di essere e di apparire), la negazione del suo apparire nega che appaia un certo suo modo di essere, non ogni suo modo di essere, e cioè tale negazione è l'apparire di un suo cert'altro modo di essere. Quando di questa lampada accesa si nega che appaia il suo essere spenta, tale negazione nega che il suo essere spenta appaia *nel modo in cui appare* il suo essere accesa, non nega l'apparire *di ogni modo* del suo essere spenta. (Fermo restando che *non* impossibile non è *questa* lampada accesa – giacché è impossibile che *questa* lampada, alla cui questità appartiene l'esser accesa, sia spenta. Che «questa» lampada sia spenta non è un impossibile solo se «questa» lampada spenta è un essente che ha in comune con questa lampada accesa un insieme di tratti che essa non ha in comune con alcun'altra lampada).

# III
# TOTALITÀ E LINGUAGGIO, CAPIRE IL DESTINO

## I. FORMA APORETICA DEL RAPPORTO TRA TUTTO E PARTE E SOLUZIONI

All'interno della terra isolata dal destino si afferma che il tutto include le sue parti (il tutto è maggiore della parte). Se si indica con P questa affermazione, P è una parte del tutto. Se si indica con P' l'affermazione che P è una parte del tutto, allora anche P' è una parte del tutto. E se si indica con P" l'affermazione che P' è una parte del tutto, allora anche P" è una parte del tutto; e così via, all'infinito. Ma P è vero solo se P' è vero, e P' è vero solo se P" è vero; e così via all'infinito. La verità di P si fonda pertanto su qualcosa che affida sempre ad altro la capacità di essere il fondamento di P: cioè la verità di P è rinviata all'infinito, ossia è inesistente: non può essere vero che il tutto include le sue parti.

Questa conclusione e lo sviluppo che ad essa conduce si costituiscono, si è detto, all'interno della terra isolata dal destino. Infatti il tutto che include le sue parti è inteso come «affermazione» e cioè (come accade anche in Kant) come «giudizio», «proposizione», e la proposizione è intesa come distinta dal suo contenuto, ossia è intesa come linguaggio, che a sua volta intende essere «vero». Solo sulla base di questo presupposto è possibile

affermare ciò che peraltro esso non prevede, ossia che P è una parte del tutto, e così P', P"..., dalla qual cosa è possibile concludere che non è vero che il tutto includa le sue parti. Il destino è infatti l'apparire (dell'esser sé) degli essenti nel loro essere inclusi nella totalità degli essenti; ma questo apparire (cioè l'apparire di questo contenuto) non è la proposizione: « Gli essenti appaiono nel loro esser inclusi nella totalità degli essenti »; e quindi questo apparire non è una parte (dell'apparire) del tutto, non è una parte di sé stesso, ma *è* sé stesso. Non affida dunque ad altro la propria verità, perché la sua verità è quella negazione dell'autonegantesi negazione di esso, che è individuazione dell'esser sé degli essenti. P è separato dal destino, perché è linguaggio che, come distinto dal proprio contenuto, intende peraltro esser « vero ».

## II. LA TESTIMONIANZA DEL DESTINO

Il linguaggio che testimonia il destino è la volontà che vuole quel diventar altro per il quale qualcosa è voluto come segno del destino e il destino è voluto come ciò che è designato da tale segno (*O.L.*, *Glr.*, XI). Anche questa volontà appartiene alla terra isolata, e quindi è la sopraggiungente designazione del sopraggiungente, ossia della terra isolata a cui la designazione appartiene. Inoltre, ponendo (volendo) il destino come un designato, il linguaggio, che è il sopraggiungere delle proprie parti, non rende immediatamente un designato la totalità infinita *dello sfondo* del destino, ma designa via via i singoli tratti (le singole parti) di tale totalità. In quanto designati dal linguaggio, essi appaiono via via, uno alla volta, gli uni senza gli altri, ai quali tuttavia, in quanto tratti del destino, sono necessariamente uniti. Proprio perché è volontà di designare il destino, il linguaggio separa ciò che invece è unito con necessità. Nella ter-

minologia di *S.O.* (cap. I), il linguaggio che vuol designare il destino è «concetto astratto dell'astratto» (dove l'«astratto» è la parte e il «concetto astratto» è la separazione, l'isolamento della parte da ciò a cui essa è unita con necessità). Separato dalla totalità del destino, un tratto di essa – ad esempio l'esser sé dell'essente – è non verità, ossia è la contraddizione in cui una parte si presenta come il tutto. Ma, a differenza della contraddizione della volontà che qualcosa divenga e sia altro – «contraddizione normale» –, la contraddizione di quella separazione è negazione del destino non per ciò che essa afferma – ad esempio: l'esser sé dell'essente –, ma perché non mostra le altre parti del destino, alle quali ciò che essa afferma è unito con necessità. È dunque contraddizione C, che è oltrepassata non con la negazione del suo contenuto, ma con l'apparire delle altre parti del destino, ossia con l'apparire sempre più concretamente, all'infinito (*S.O.*, VIII; *O.L.*, parte terza, II), di tale contenuto.

Il destino mostra tutto ciò che vien detto dal linguaggio che intende testimoniarlo, quindi mostra anche che tale testimonianza non solo è l'errare della contraddizione C, ma è anche l'errare della volontà che il destino sia un designato. Mostra l'errare della volontà e di tutte le sue forme (dunque anche dell'io della volontà empirica che crede di capirlo e condividerne il contenuto). Che il destino sia l'ambito la cui negazione è autonegazione è sì, infatti, qualcosa di detto dalla testimonianza del destino, ma il destino è questo ambito non in quanto è detto. Nel tempo del contrasto tra destino e isolamento della terra, l'incontrovertibile è detto, ma è incontrovertibile non in quanto è detto ma in quanto è quel significare eminente che, unico, implica l'autonegazione della propria negazione (*O.L.*). Il suo esser detto, in quanto appartenente alla terra, è un sopraggiungente, e il destino non incomincia ad essere incontrovertibile da quando sopraggiunge il suo essere

detto (il quale, inoltre, va e viene senza che ciò implichi l'andare e il venire dell'incontrovertibilità del destino).

E tuttavia, proprio l'apparire della volontà in cui consiste la testimonianza del destino è l'inizio del tramonto della terra isolata, cioè del fondamento di ogni volontà. Per quanto avvolto dall'isolamento della terra, il linguaggio che testimonia il destino indica qualcosa che non è indicato dai linguaggi che testimoniano la terra isolata. Tale indicazione è volontà, che però si contrappone a ogni volontà di testimoniare la terra isolata e, per quanto essa stessa avvolta dall'isolamento, dice qualcosa di inaudito, dice il destino della verità, e rimuove la stabile compattezza dei linguaggi che danno spicco alla terra isolata, facendo credere che i suoi contenuti (includenti anche i diversi modi di intendere il «Cielo») siano la totalità di ciò con cui l'uomo ha a che fare. Indicando il destino, il linguaggio non lo conduce nell'apparire – e infatti il destino appare eternamente anche nei cerchi in cui non è ancora testimoniato –: tale linguaggio riduce invece lo spicco che la terra isolata ha sul destino. Da un lato altera il destino, ponendolo come un designato, dall'altro lato è l'inizio del tramonto di quella più profonda alterazione in cui il linguaggio tace ciò che appare eternamente. In questo tramonto (che non è dell'isolamento ma del suo spicco) l'intera terra isolata si trasfigura, appare un nuovo eterno: la terra che pur rimanendo isolata è però in ogni sua parte in relazione al linguaggio inaudito – anche se quest'ultimo va e viene e lo spicco della vecchia terra si riforma e il suo tramonto non è definitivo.

Nella terra isolata del cerchio originario il linguaggio vuole testimoniare il destino nel senso che è il mio esser io della volontà empirica a volerlo testimoniare. Nella terra isolata del cerchio originario appare cioè la fede che questo io voglia testimoniare il destino; e la stessa volontà di testimoniarlo è una fede – e l'esistenza stessa del mio esser io, come l'esistenza di ogni essente della

terra isolata, è contenuto di una fede. È una fede che questa testimonianza appartenga alla totalità in cui questo io consiste; ma questa fede è a sua volta espressa in questa testimonianza. È inoltre possibile che questa volontà di testimoniare il destino, come volontà dell'altrui esser io, sia presente anche nella terra isolata di altri cerchi già prima del suo necessario apparire in tutti i cerchi, quando la terra perviene al compimento della civiltà della tecnica – e dunque prima dell'avvento della terra che salva (*Oltr.*, X ).

L'io della volontà empirica è la fede in cui la terra, isolata, appare come disponibile al proprio esser trasformata da tale volontà e da tutte le forme in cui la volontà empirica è potenziata – la forma suprema essendo oggi, dopo la morte di Dio, la Tecnica. La fede nell'esistenza del mio esser io è quindi (senza poterlo sapere) fede nell'esistenza della fede in quella disponibilità. Volendo testimoniare il destino, il mio esser io della volontà empirica *estende* anche al destino quella disponibilità, che egli crede di vedere nella terra isolata. (D'altra parte è necessario che il mio esser io della volontà empirica voglia testimoniare il destino e creda di capirlo e condividerlo – è necessario l'apparire di questo errare).

Che esista la volontà di testimoniare il destino è una fede (appartenente alla fede della terra isolata), la cui esistenza appare tuttavia incontrovertibilmente nel cerchio originario del destino: è incontrovertibile l'esistenza di quella volontà, *in quanto contenuto della fede* (ossia di quest'altra forma di volontà). Ma, *nel cerchio originario del destino,* non è una fede che il contenuto di questa testimonianza significhi quel che significa, ossia che la negazione del destino è autonegazione. L'apparire dell'esser sé dell'essente è l'apparire dell'esser sé del significato (l'essente è il significato) ed è impossibile che l'esser sé del significato (il suo significare quel che significa) sia il contenuto di una fede. Ma il linguaggio, quindi anche la testimonianza del destino, è

un voler fare apparire anche *altrove* ciò che esso dice. Appare la fede che il linguaggio che testimonia la terra isolata voglia apparire presso coloro dai quali chi parla ha fede di poter essere ascoltato e capito (uomini, animali, piante, sole, luna, demoni, dèi); in seguito, e infine lungo la storia dell'Occidente, presso il «prossimo», le altre «coscienze», il Dio delle religioni monoteistiche e del pensiero filosofico. Anche il linguaggio che testimonia il destino vuol far apparire *altrove* quel che esso dice: nelle terre isolate degli altri cerchi. Ma, prima dell'avvento della terra che salva, e prima che i popoli parlino il linguaggio che testimonia il destino (*Oltr.*, X) è solo una fede che negli altri cerchi la testimonianza del destino appaia (quando essa vuol apparire altrove) e, se appare, abbia lo stesso significato che essa mostra nel cerchio originario.

## III. IL SIGNIFICATO COMUNE ALLA TESTIMONIANZA DEL DESTINO E AL DESTINO

Poiché è necessario che, già nel tempo del contrasto con la terra isolata, il destino sia l'incontrovertibile non in quanto è designato dal linguaggio che lo testimonia – e quindi appaia nel suo esser distinto dal proprio esser designato –, il destino, in quanto tale, è l'*indicibile.* Indicibile è l'apparire del destino, a cui il linguaggio si riferisce. Il destino è l'incontrovertibile in quanto è l'indicibile: nel senso che non si esaurisce nel linguaggio che lo testimonia, non coincide col proprio esser designato, ma trascende il linguaggio, trascende il proprio esser designato, ed è l'apparire dell'immenso spettacolo della verità degli essenti. Affermare che tale spettacolo si esaurisca nel linguaggio e coincida con esso è affermare che il destino della verità è la non verità della volontà o vi è contenuto. Il destino è il contenuto del lin-

guaggio che lo testimonia, ma trascende anche questo linguaggio; quest'ultimo è un contenuto del destino, ma non lo trascende, non dice qualcosa che sfugga al destino di ogni cosa. Il destino è anche l'apparire della propria indicibilità. Anche il linguaggio che lo testimonia ne dice l'indicibilità; ma che l'indicibile sia detto non riduce l'indicibile al suo esser detto. Tutto è dicibile, anche l'indicibile; ma non per questo vien meno la distinzione tra l'indicibile in quanto tale e l'indicibile in quanto detto – non per questo diventa impossibile l'incontrovertibilità del destino. Infatti il destino, anche nel suo esser detto (e nel tempo del suo contrasto con la terra isolata esso appare nel suo esser detto), è ciò la cui negazione è autonegazione, e *quindi* il suo esser detto non può aver la pretesa di essere la negazione dell'incontrovertibilità del destino. Che è l'incontrovertibile anche *nel* suo esser detto, non *in quanto* è detto, ossia *in quanto* è designato, fatto diventare altro (un designato, appunto), ossia alterato dalla volontà di testimoniarlo.

In *Oltre il linguaggio* (parte terza) si mostra che, anche distinto dal linguaggio, lo spettacolo immenso del destino della verità appare pur sempre all'interno del linguaggio. Ma ciò non significa che, così apparendo, non esista la distinzione tra il destino e il linguaggio; e se anche in questa distinzione il destino appare all'interno di un linguaggio, l'incontrovertibilità del destino appare perché, da ultimo, il destino appare come distinto dal linguaggio e non come daccapo incluso in esso; ossia l'incontrovertibilità del destino appare perché la distinzione tra destino e linguaggio, nella quale il destino, in quanto distinto dal linguaggio, appare in un linguaggio, non si sviluppa all'infinito, ma è uno sviluppo finito in cui il destino, distinto dal linguaggio, non si ripresenta daccapo all'interno di un linguaggio. Quello sviluppo infinito rinvierebbe infatti all'infinito, ossia renderebbe impossibile ciò che invece appare originaria-

mente come l'incontrovertibilità del destino, ossia come ciò la cui negazione è autonegazione. (*Poiché* l'incontrovertibile appare, quello sviluppo infinito è impossibile). È relativamente a questa distinzione di fondo che il destino, in quanto distinto dal linguaggio, è l'*indicibile* nel senso chiarito, e dunque *non* nel senso che non possa esser detto esso stesso – e che non possa esso stesso apparire all'interno di un linguaggio, in modo che l'indicibilità del destino appaia da ultimo in quella che sarebbe l'autentica distinzione fondamentale, dove il destino non appare daccapo all'interno di un linguaggio, ma appare come indicibile. (Poiché la terra isolata appare incontrovertibilmente nel destino, tutto ciò che si è affermato dell'indicibilità del destino va affermato anche di quel suo contenuto che è appunto la terra isolata).

L'alterazione del destino compiuta dal linguaggio che lo testimonia differisce dall'alterazione che afferma il diventar altro dell'essente. Questa affermazione non solo *è* (come quel linguaggio) un voler far diventar altro le cose, ma *afferma* anche il loro diventar altro, e pertanto *afferma* ciò che essa *è*; invece la testimonianza del destino *è* sì un volere far diventar altro quell'essente che è il destino, ma *nega* il diventar altro dell'essente e pertanto *nega* ciò che essa stessa è (afferma che il diventar altro è il contenuto impossibile dell'errare, ossia è il positivo significare del nulla, e pertanto afferma di essere questo contenuto impossibile e questo positivo significare). E questa *negazione* è, sì, una contraddizione – e la testimonianza del destino lo sa e lo sta appunto dicendo, qui, ora (e sa che è una contraddizione ulteriore rispetto a quella consistente nella volontà che il destino sia un designato) –, ma è contraddizione perché, essendo un lato della contraddizione negazione dell'errore, tale testimonianza è un errare e un non errare. Come ogni volontà, anche la volontà di destinare il destino vuole l'impossibile, e quindi la designazione è la

fede di ottenerla – come ogni volontà « soddisfatta » è la fede di aver ottenuto ciò che essa voleva.

Poiché la testimonianza del destino ne isola i tratti e li crede (li vuole) disponibili e designabili, ma non nega il loro contenuto, *non* è negazione del destino. Nel destino in quanto designato (in quanto appare all'interno dell'isolamento costituito dalla designazione) è quindi presente un significato che è *comune* al destino in quanto tale. *In quanto* è comune, è *distinto* sia dal destino in quanto tale, sia dal destino in quanto designato. *Separato* dal destino, tale significato è errore; e quindi, in quanto unito alla designazione del destino, è separato dal destino, ossia è errore. *Distinto* dal destino, tale significato non è negazione del destino, cioè non è errore. Tale significato è comune rispetto a tutto ciò che la testimonianza del destino dice e potrà dire. Che tale significato comune si distingua dal destino significa che esso si distingue dall'indicibilità del destino: dall'indicibilità in quanto tale, non in quanto essa stessa detta (l'indicibilità del destino essendo la stessa totalità delle determinazioni del destino – indicibilità inclusa –, in quanto appare nella sua trascendenza rispetto al linguaggio che la testimonia). Poiché il destino è l'incontrovertibile anche nel suo esser detto, in questo suo esser detto esso è l'incontrovertibile non in quanto è l'indicibile (altrimenti nel suo esser detto non potrebbe esser l'incontrovertibile) e nemmeno in quanto è detto (giacché il dirlo è l'alterarlo), e dunque esso è, nel suo esser detto, l'incontrovertibile in quanto è il significato che è comune a sé in quanto indicibile e a sé in quanto detto. (E poiché la designazione del destino è la fede di designarlo, quel significato è comune a questa fede e al destino in quanto indicibile).

Tale significato comune è ciò per cui un linguaggio è testimonianza del destino, pur essendone l'alterazione. Innanzitutto nel senso che l'*élenchos*, dove appare l'autonegazione della negazione del destino, sussiste (e sus-

siste tutta la dimensione persintattica da esso implicata) anche se il destino appare nel linguaggio che lo testimonia, ossia nel suo essere un designato. Ma il suo esser designato è anche il suo essere alterato – cioè fatto diventare quell'altro che è la sua disponibilità ad essere oggetto del segno – e quindi negato (la sua designazione è errore), sì che è impossibile che l'*élenchos* sussista in quanto è designato (è impossibile che la verità richieda o implichi, per mostrare la propria incontrovertibilità, l'errore). Se quel significato comune non esistesse, la designazione del destino renderebbe impossibile il sussistere dell'*élenchos*; ma l'*élenchos* sussiste (l'incontrovertibilità del destino si manifesta) anche se il destino appare *nel* proprio esser designato (sebbene non *in quanto* designato), e pertanto è necessario che esista la condizione di tale sussistere, la quale è appunto quel significato che è comune al destino in quanto designato e al destino in quanto tale, e che in quanto distinto (e non separato) dal destino non è errore – sì che non accade che la verità, per mostrare la propria incontrovertibilità implichi l'errore. Anche quel significato comune è detto, designato, ed è necessario che lo sia; ma anch'esso è comune non in quanto è detto, designato, ma in quanto è il significato che esso è – il significato senza di cui sarebbe impossibile ciò che invece è per sé stesso originariamente necessario: l'*élenchos*, l'autonegazione della negazione del destino.

Il significato comune considerato in questo paragrafo non è il significato comune al destino e alla negazione del destino, a cui si riferisce *Oltrepassare*, V, IV-V, e già richiamato (cap. I, par. 1). Questo secondo significato comune è il significato che nella negazione del destino è, appunto, negato e, nel destino, è affermato; il significato comune alla testimonianza del destino e al destino è invece il significato che è comune a due modi di affermarlo. D'altra parte, tale significato è comune, nel senso indicato, in quanto esso non è separato dal destino in

quanto tale, ma ne è distinto. In quanto ne è separato esso è una forma di negazione del destino e quindi è un modo di quell'altro tipo di significato comune.

## IV. NOTA

Si può argomentare che se il linguaggio è negazione dell'esistenza di ogni incontrovertibile per il motivo che l'incontrovertibile è detto – designato e quindi alterato –, allora anche questa negazione, in quanto detta, o non è incontrovertibile o, se intende esserlo, è una contraddizione. Ma se questa argomentazione è separata dal destino, è essa stessa una fede: la fede nel non doversi contraddire – e, in generale, la fede nelle regole della logica (per le quali, se quell'argomentazione non vuol essere contraddizione deve riconoscere di essere controvertibile). E poiché, separata dal destino, anche la negazione della contraddizione è una fede, quell'argomentazione, separata dal destino, non è che la contrapposizione di una fede a un'altra. Nella struttura originaria del destino, dove appare l'autonegazione dell'affermazione della contraddizione (ossia dell'identificazione dei differenti e dell'esser differente da sé dell'identico), anche quella negazione di ogni incontrovertibile motivata dal suo esser detto è una volontà di differire dal destino (cap. I), ossia è quell'affermazione del differire dei differenti che, nella struttura del destino, non è una semplice volontà (fede), ma è ciò la cui negazione è autonegazione. Anche quella negazione dell'incontrovertibile si fonda cioè su ciò che essa intende negare, ossia anch'essa ne è l'affermazione.

## V. RIPRESA DEL PARAGRAFO I E APPLICAZIONE

All'interno della terra isolata si afferma: 'La totalità di ciò che il linguaggio testimoniante il destino dice di esso include ogni parte di questo linguaggio'. Se si indica con PL questa affermazione, PL è una parte di quella totalità. E se si indica con PL' l'affermazione chè PL è una parte di quella totalità, allora anche P'L' ne è una parte. Si costituisce pertanto un *progressus in indefinitum* analogo a quello considerato all'inizio del paragrafo I in relazione alla serie P, P', P"... Ma PL è vero solo se P'L' è vero e P'L' è vero solo se P"L" è vero, e così via all'infinito, sì che la verità di PL viene differita all'infinito e cioè vien resa impossibile.

Anche in questo caso tale conclusione è dovuta al presupposto che l'inclusione in cui la totalità di quel linguaggio include le proprie parti sia una « proposizione », nel senso indicato in quel paragrafo. Ma, al di fuori dell'isolamento della terra, che la totalità di quel linguaggio includa ogni sua parte appare nel destino, e questo apparire non è una « proposizione » distinta dal proprio contenuto. Pertanto tale apparire non è una parte dell'apparire della totalità di quel linguaggio, non è una parte di sé stesso, ma è sé stesso – ed è quindi assente la premessa che determina il *progressus in indefinitum.*

Tutte queste considerazioni, con le quali si mostra l'impossibilità di negare il destino sulla base del carattere alterante del linguaggio, sono dette (come è detto che sono dette). Ma il carattere alterante del linguaggio che testimonia il destino (il carattere per il quale si vuole far diventare il destino quel suo altro che è il suo esser designato) è solo uno dei due lati di tale linguaggio, l'altro lato essendo il significato che è comune al destino in quanto tale e al destino in quanto designato. E anche la necessità dell'esistenza di questi due lati è detta, e il suo esser detta appartiene

alla totalità del linguaggio costituito da quei due lati, sì che il suo esser detta non implica l'impossibilità del destino.

## VI. PERSINTASSI, IPOSINTASSI, CONTRADDIZIONE C

In relazione alle determinazioni persintattiche, è necessario distinguere tra due forme di *progressus in indefinitum* – o, propriamente, tra un *progressus* che è *in indefinitum* «assolutamente» e uno che lo è «relativamente». La prima forma è quella, considerata sin dalla *Struttura originaria*, che si è presentata anche nel paragrafo precedente e nel paragrafo I (e che anche in seguito sarà considerata): essa rende impossibile l'originariamente incontrovertibile e necessario – ossia il destino, il cui esser o esser reso un impossibile è impossibile. Tale forma di *progressus* può presentarsi, all'interno del linguaggio che testimonia il destino, insieme all'incapacità di tale linguaggio di smascherare il fattore che, essendo in verità una negazione del destino, ha l'apparenza di un tratto incontrovertibile appartenente al destino. Nel paragrafo I, ad esempio, questo fattore è il voler ridurre a «proposizione» l'inclusione delle parti nel tutto. Che questa inclusione non si riduca a una «proposizione» è una determinazione persintattica dello sfondo del destino.

Tale determinazione, come ognuna delle infinite determinazioni persintattiche, nel (in ogni) cerchio del destino appare eternamente. Ma, nel linguaggio che la testimonia, essa sopraggiunge. La sua è assenza dal linguaggio, non dall'apparire. E questa sua assenza – come quella di ogni altra determinazione persintattica – implica una certa contraddizione C nel linguaggio che testimonia il destino, ossia nel destino in quanto indicato dal linguaggio. Tale assenza implica

nel linguaggio una certa contraddizione C perché ciò che, con tale assenza, il linguaggio dice è qualcosa il cui esser contraddizione è tolto non negando tale qualcosa in quanto tale, ma lasciando apparire, nel dire, quella determinazione persintattica che esso implica con necessità e che pur apparendo eternamente nel cerchio del destino tuttavia il linguaggio non dice – lasciando cioè che il linguaggio dica quella certa determinazione persintattica la cui assenza implica quella certa contraddizione C.

L'oltrepassamento, nel linguaggio, di questa contraddizione (cioè il presentarsi di tale determinazione nel linguaggio testimoniante il destino) non è l'oltrepassamento della totalità delle contraddizioni C (giacché tale oltrepassamento appare già da sempre nell'apparire infinito ed è impossibile che quest'ultimo sopraggiunga nei cerchi finiti del destino – cfr. *E.d.N.*, *D.d.N.*, *Glr.*, *Oltr.*). Tale oltrepassamento è un *progressus* «relativamente» *in indefinitum*, ed essenzialmente diverso da quello, qui sopra richiamato, che rende impossibile l'incontrovertibilità del destino. «Relativamente» *in indefinitum*, perché se l'oltrepassamento di ogni contraddizione C ha dinanzi a sé un volume infinito di siffatte contraddizioni non ancora oltrepassate, d'altra parte il linguaggio – e pertanto il linguaggio che testimonia il destino – ha uno sviluppo *finito*: si dispiega sino a che si dispiega la terra isolata, cioè sino al suo tramonto e all'avvento della terra che salva, tramonto e avvento che non sono differiti *in indefinitum*.

Con l'avvento della terra che salva la terra dall'isolamento, la totalità infinita delle determinazioni persintattiche appare non più contrastata dal linguaggio che, proprio perché la testimonia, ne è una testimonianza finita che, per quanto ampia, lascia pur sempre al di fuori di sé la totalità infinita della persintassi. Col tramonto di tale contrasto – e cioè del linguaggio stesso, che appartiene alla terra isolata – è impossibile l'assen-

za (parziale) della persintassi dal linguaggio che testimonia il destino, quindi è impossibile l'apparire della contraddizione C dovuta a tale assenza. E tuttavia non per questo il cerchio del destino non si trova più avvolto dalla contraddizione C. Non si trova più avvolto dalla contraddizione C in quanto essa è implicata dall'assenza dal linguaggio della totalità della persintassi, ma si trova pur sempre avvolto – e per sempre, definitivamente – dalla contraddizione C implicata dalla differenza tra cerchio finito del destino (e pertanto tra costellazione infinita dei cerchi del destino) e apparire infinito del destino: si trova pur sempre avvolto dalla contraddizione C dovuta all'assenza, da tale cerchio (e dalla costellazione infinita dei cerchi), della totalità dell'*iposintassi*. Col tramonto della terra isolata, e quindi del linguaggio, l'assenza delle determinazioni iposintattiche dal cerchio del destino non è assenza dal linguaggio (come invece, prima di questo tramonto, lo è per le determinazioni persintattiche), ma è assenza dall'apparire, e la contraddizione C è implicata da tale assenza. *Prima* del tramonto della terra isolata e del linguaggio, la contraddizione C avvolge i cerchi dell'apparire del destino sia perché la totalità infinita delle determinazioni iposintattiche è assente dall'apparire – pur essendovi parzialmente presente –, sia perché questa totalità è assente dal linguaggio (anche se esso riesce in parte a testimoniarla).

*Che* il tutto includa la parte *non* è una determinazione persintattica *ulteriore* rispetto alla determinazione persintattica consistente in questa inclusione. Quel « che » indica il linguaggio che « afferma » tale inclusione. Con tale affermazione appare la relazione tra quella determinazione e il linguaggio che la testimonia; ed è questa relazione a costituire un'ulteriorità rispetto a quella determinazione. Ma tale ulteriorità – in quanto quella relazione è sopraggiungente – non è una deter-

minazione persintattica. È appunto perché invece si crede che lo sia, che si avvia un *progressus in indefinitum* per il quale si finisce col negare l'inclusione della parte nel tutto (cfr. parr. I, V).

In generale, *che* una determinazione persintattica competa all'originario non è una determinazione persintattica ulteriore a quella consistente in tale competere, ma è quella determinazione iposintattica che è la relazione tra la determinazione persintattica considerata e il linguaggio da cui essa è indicata. (Per le considerazioni sviluppate in questo paragrafo cfr. *O.L.*, parte terza, II).

## VII. CAPIRE IL DESTINO

Quando nella terra isolata di un cerchio del destino sopraggiunge il linguaggio che testimonia il destino, è necessario che essa incominci a mostrare un volto essenzialmente diverso. (Anche la sintesi tra questo linguaggio e il destino differisce dal destino non testimoniato). Il sopraggiungere di tale linguaggio è l'*inizio* del tramonto della terra isolata, il primo manifestarsi della terra che salva. L'*inizio* del tramonto, perché nonostante l'apparire di quel linguaggio, da cui è testimoniata la non verità della terra isolata – la non verità che peraltro appare nel destino ancor prima di tale testimonianza, cioè da quando appare la terra isolata –, non per questo la terra isolata ha *compimento*. La volontà continua infatti ad apparire sia come volontà empirica, sia come volontà trascendentale. In quanto iniziale, che non porta a compimento la volontà, questo è il tramonto *astratto* della terra isolata.

Con tale inizio, mostra quindi un volto essenzialmente diverso anche l'io della volontà empirica che appare nel cerchio in cui quel linguaggio sopraggiunge (come

appunto accade nel cerchio originario, la cui terra isolata include il mio esser io empirico). Questo io della volontà empirica ascolta quel linguaggio, e crede di capirlo; e anche di condividerlo. Anche perché tale linguaggio – non il suo contenuto, cioè il destino da esso testimoniato, ma il suo essere indicazione di tale contenuto – è un aspetto della volontà in cui questo io consiste. Accade cioè che un errante, ossia la non verità di un io della volontà empirica, creda di capire e di condividere il destino della verità. Ossia creda l'impossibile. È questo, ma spinto al culmine, l'equivoco che si manifesta sin dall'inizio del pensiero filosofico quando si afferma che la sapienza degli uomini consiste nel loro essere «omologhi» (*homologeîn*) alla verità del *lógos*, cioè consiste nel «pensare quello stesso» che è pensato nel *lógos* (Eraclito, fr. 50); oppure consiste nel credere che il proprio *thymós* (Parmenide, fr. 1, vv. 1-2), cioè l'io empirico della propria volontà, sia capace di giungere «dove egli vuol giungere» ossia dinanzi all'*alétheia*, riuscendo a conoscerla.

Può sembrare impossibile che l'io empirico non possa capire il linguaggio da egli stesso prodotto; e lo stesso io empirico, che se ne sa il produttore (e che crede di capire il destino della verità), si rifiuta di pensarsi incapace di capire quello che egli stesso dice. Eppure l'affermazione di quella impossibilità e questo rifiuto sono una conferma dell'impossibilità che l'io empirico capisca il destino della verità. Infatti la convinzione che un essente possa produrre un altro essente è la fede nel divenir altro, l'alienazione del destino della verità. L'esser produttori e prodotti è impossibile. L'io empirico può certamente *credere* di essere il padrone delle proprie azioni e quindi anche del proprio linguaggio, ma crede l'impossibile (e ogni creduto, in quanto tale, è un impossibile, sì che il contenuto positivo in cui si crede è il positivo significare del nulla). Come l'io empirico è un eterno che sopraggiunge nella terra isolata, così anche

le azioni e il dire dell'io empirico, e dunque anche il suo linguaggio testimoniante il destino, sono degli eterni che sopraggiungono in essa. Sono azioni *dell'*io empirico, nel senso che il loro apparire implica l'apparire della fede, in cui l'io empirico consiste, di essere una forza capace di trasformare la terra. (L'eterno che è la fede che il braccio si alzi implica l'eterno che è la fede di essere quella forza, in modo diverso da come implica l'eterno che è la fede che ora ci sia una nuvola in cielo, perché la fede che il braccio si alzi riappare anche quando appare la fede che ora la nuvola sia scomparsa, ma non riappare senza l'apparire della fede di essere quella forza). Che si capisca veramente ciò che si fa (*verum ipsum factum*) non è verità (è negazione del destino della verità). Per questo è necessario che la fede in cui consiste l'io empirico non capisca con verità il linguaggio testimoniante il destino, che tale fede crede di capire. Questa fede (come ogni fede) non può nemmeno capire ciò che essa in verità è.

È invece il mio esser Io del destino a «capire» e a «condividere» sé stesso: nel senso che esso è l'apparire di sé stesso e del proprio accogliere la volontà della terra isolata. I prigionieri della caverna non possono salire alla luce del sole (ripetendo il viaggio di Parmenide dalle «case della Notte» al sentiero del Giorno): essi sono gli erranti. Ma l'uomo non è il viandante che va dall'oscurità alla luce: egli è il sole che già da sempre, senza che i prigionieri se ne avvedano, illumina la caverna della terra isolata con una luce diversa da quella da cui essi si credono illuminati – e quindi diversa anche dal «sole» della verità dell'Occidente: la luce diversa del destino che appare nei cerchi finiti del destino. (L'apparire infinito del destino è il Sole di tutti i soli di quei cerchi). E se nel tempo del contrasto con la terra isolata il destino appare nel linguaggio, nessuna necessità lo tiene legato a questo tempo e dunque al linguaggio, ma è anzi neces-

sario che quel legame sia sciolto (*O.L.*, parte terza; *Glr.*, *Oltr.*), ossia che l'eterno costituito da quel legame abbia compimento e appaia l'eterno costituito dal desino nel suo esser sciolto da quel legame.

L'io empirico della volontà che testimonia la terra isolata si angoscia per la morte propria e altrui. Ma può accadere che l'io empirico che, volendo testimoniare il destino, crede di capire e condividere (*homologeîn*) ciò che il destino manifesta, si angosci invece di fronte all'eterno e all'immenso che l'uomo mostra di essere nel destino e come destino. Il sole dell'uomo è destinato a disvelare all'infinito, nella Gloria, la propria eterna infinità, il proprio essere il sempre più concreto apparire dell'infinità concreta ed eterna del Sole di tutti i soli (*Glr.*, *Oltr.*). Nell'io empirico che crede di capire e di condividere il destino, l'angoscia è di vedersi destinato a qualcosa di infinitamente più alto di ogni Dio e di credersi incapace di reggere questo peso. Ma questo io può così angosciarsi perché la sua incapacità di capire il destino include l'incapacità di capire che non è lui ad essere quell'immenso e ad esser destinato a mostrarsi tale, ma è il mio e l'altrui esser Io del destino, il quale vede che la volontà e quindi ogni forma di dolore e di angoscia appartengono alla terra isolata – destinata al tramonto e ad esser peraltro eternamente conservata nel suo essere oltrepassata. (E ciò va detto anche se il mio – e l'altrui – io empirico testimoniante il destino può credere di capire e di condividere anche questo).

In ogni cerchio, la persintassi (sintassi del destino) include la destinazione di quel cerchio, include cioè la configurazione formale (astratta) della totalità infinita delle determinazioni che sono destinate a sopraggiungere, nella loro concretezza, in quel cerchio (*Glr.*, XII). Una parte della destinazione è identica in ogni cerchio, l'altra è differente in ogni cerchio, ed è ciò per cui esso

differisce da ogni altro. Questa parte differenziante è necessariamente una dimensione iposintattica (l'unica che in ogni cerchio appartenga al suo sfondo). Si può dire: «il destino destina», con questa espressione intendendo appunto che la persintassi di un cerchio ne include la destinazione. L'ambito della destinazione che è identico in ogni cerchio lo destina al sopraggiungere della terra (ossia destina la terra a ogni cerchio) e all'isolamento della terra e al contrasto di essa con la pura terra che appare nello sguardo del destino, non isolata da esso, e al tramonto della terra isolata e di quel contrasto, e pertanto lo destina alla terra che salva.

In quanto destina all'isolamento della terra, il destino destina ogni cerchio alla volontà (cioè alla fede), quindi anche alla volontà di dire: destina la volontà a testimoniare la terra isolata. Nel cerchio originario (dove il mio esser uomo appare in modo diverso da come appare l'altrui esser uomo) il destino destina la volontà di dire a oscillare tra la testimonianza della terra isolata e la testimonianza del destino. Propriamente, tale oscillazione, che nel cerchio originario appare incontrovertibilmente, sussiste tra la fede che in passato sia esistita la testimonianza della terra isolata e la fede che attualmente il linguaggio stia testimoniando il destino, ossia che esista tale testimonianza. E tale oscillazione non è soltanto il succedersi di queste due opposte testimonianze, ma è anche il loro compenetrarsi. Il destino non soltanto destina il linguaggio a oscillare nel senso indicato, ma è anche l'apparire incontrovertibile di tale oscillazione. Così come non soltanto destina la terra all'isolamento, ma ne è l'incontrovertibile apparire. Il destino non è linguaggio e non è nemmeno il linguaggio che dice il destino: è l'apparire di sé stesso. Questo apparire è il suo capirsi. Solo il destino può capire il destino. Nella sua essenza più profonda l'uomo è questo eterno capirsi del destino.

Tuttavia il linguaggio che testimonia il destino è, in-

sieme, non verità e verità (come si è richiamato e ulteriormente determinato nei paragrafi precedenti). È negazione della verità del destino perché è volontà di porlo come un che di designato (ossia è volontà di farlo essere altro) ed è volontà di far diventare parola, segno che indica il destino, certi essenti (anche qui, facendoli diventar altro). Ma, insieme, il linguaggio che testimonia il destino è la verità del destino perché la negazione di ciò che esso dice è autonegazione. Il suo esser non verità non è cioè negazione del suo esser verità, e viceversa. Infatti è verità non perché esso è linguaggio, ma perché è il linguaggio la cui negazione è autonegazione; è non verità non perché esso è il linguaggio la cui negazione è autonegazione, ma perché esso è linguaggio (ossia volontà di far diventar altro gli essenti).

## VIII. «ESPERIENZA», APPARIRE, LINGUAGGIO

L'«esperienza», per Kant, è il «fondamento» dei «giudizi sintetici» a posteriori. (Questa prospettiva ripropone il carattere del *phaínesthai* dell'*apóphansis*, indicato dal pensiero greco e nel quale si mantiene gran parte del pensiero filosofico-scientifico, fino, ad esempio, al «principio di tutti i princìpi» della fenomenologia husserliana, o al *Tractatus* di Wittgenstein e a molte forme dell'empirismo novecentesco, o ad Alfred Tarski). L'«esperienza» è un modo alterato – compiuto dal pensiero che si pone all'interno della terra isolata – di indicare l'*apparire*, in quanto tratto della struttura originaria del destino. Che l'esperienza sia fondamento di un certo tipo di «giudizio» significa comunque che, quando esso è così fondato, è incontrovertibile. (Ma dallo stesso punto di vista kantiano, questa incontrovertibilità sussiste solo se il giudizio non è universale: da tale punto di

vista, che questo o che *alcuni* corpi – quelli che si mostrano nell'esperienza – siano pesanti è sì un giudizio fondato sull'esperienza, ma non può essere fondato sull'esperienza il giudizio in cui si afferma che *tutti* i corpi – cioè anche quelli che non appartengono all'esperienza attuale ma a quella «possibile» – sono pesanti: questo giudizio non è «fondato», ma è un'ipotesi, un problema, che attende di essere fondato).

Il «giudizio sintetico» a posteriori, poi, è inteso da Kant come una «conoscenza», una relazione tra «concetti», che, da un lato, non può non essere l'apparire di un certo contenuto, e dall'altro è «*rappresentazione*» dell'esperienza (*Critica della ragione pura*, Introduzione, IV), la quale esperienza, a sua volta è l'apparire di (l'esperire) un contenuto che fonda il contenuto concettuale. Originariamente incontrovertibile, per Kant, è il contenuto dell'esperienza; l'incontrovertibilità del giudizio sintetico a posteriori è derivata. Il discorso di Kant (come quello che in proposito attraversa l'intera storia del pensiero filosofico e scientifico) si ferma qui. E si ferma qui anche la prospettiva che intende come «interpretazioni» i contenuti dell'esperienza, perché tale prospettiva – più o meno implicitamente – non può non affermare che le interpretazioni appaiono, sì che è ad esse che va attribuito quel carattere di contenuti che appaiono, che nella prospettiva alternativa viene invece attribuito ai «fatti» o ai «dati». In entrambi i casi l'apparire di un contenuto è l'originaria incontrovertibilità di esso – e per Kant, si è detto, è il «fondamento» dell'apparire in cui consiste la rappresentazione concettuale dell'esperienza; e pertanto la tesi che l'esperienza è il fondamento dei giudizi sintetici a posteriori riformula, in un campo più ristretto, il principio tradizionale della verità come *adaequatio intellectus et rei*: nel campo dove la *res* è l'esperienza e l'*intellectus* è il giudizio sintetico a posteriori. Che l'esperienza sia il fondamento di quei giudizi significa non solo che essi sono delle

«conoscenze» dei contenuti dell'esperienza, ma delle conoscenze *vere* di essi.

Ma quel «fondamento» è impossibile. Infatti l'esperienza, intesa come l'apparire originario, ha un contenuto determinato; ad esempio questi corpi pesanti o questa lampada accesa, e tutto ciò che appare originariamente. L'esser-accesa-di-questa-lampada appare; appare la connessione tra questa lampada e il suo esser accesa. Ma il contenuto di quell'altro apparire che è un certo giudizio sintetico a posteriori è appunto: «Questa lampada è accesa». Ora, se «Questa lampada (che) è accesa», che (o in quanto) è il contenuto di quel giudizio (la si indichi con G), *differisce*, ossia è un significato o un essente che differisce dall'essere-accesa-di-questa-lampada in quanto esso è un contenuto dell'esperienza in quanto l'esperienza è l'apparire originario (si indichi con E questo essere accesa), allora G non può essere una conoscenza vera di E, ma è un'alterazione, un travisamento, una negazione, dunque, di E. Ciò significa che ogni «adeguazione» di G a E, ogni «concordanza» o «corrispondenza» tra G e E, ogni «rappresentazione», «raffigurazione», «imitazione», «immagine» di E da parte di G, ogni «fondazione» di G da parte di E sono forme di alterazione, di travisamento, di negazione dunque, di E da parte di G. Se E e G differiscono, è una negazione di E, da parte di G, anche G in quanto intende presentarsi come «conoscenza vera» di E. Se E e G differiscono, il contenuto che appare non ha verità, non è incontrovertibile. (E e G differiscono solo se G è un'ipotesi, un problema, cioè afferma qualcosa che non è contenuto in E).

Ma nel destino della verità il contenuto che appare è ciò la cui negazione è autonegazione, ossia è autenticamente incontrovertibile. Ciò implica l'*impossibilità* che G e E differiscano: E, ossia l'essere-accesa-di-questa-lampada che appare nell'«esperienza», *è lo stesso* G, ossia *è lo stesso* «Questa lampada (che) è accesa», cioè non si re-

duplica, alterandosi nella propria negazione, in un «giudizio» che differisca dalla connessione in cui E consiste – un «giudizio» che costituirebbe la «conoscenza» di E. In quanto tratto del destino, l'apparire (apparire trascendentale) ha come contenuto sia i «corpi» e la «natura», sia la «sensibilità» e i «fatti mentali» (pensieri, ricordi, fantasie, emozioni, impulsi, desideri, decisioni), sia la totalità del tempo e la «storia del mortale» – cioè l'intero contenuto della terra isolata –, sia il destino, e dunque sé stesso in quanto tratto del destino, e quindi sia l'iposintassi sia la persintassi, sia la stessa totalità degli essenti, che, appunto, appaiono come parti *della totalità*, la quale è dunque necessario che appaia, sia pure in modo formale. Il *giudizio* autentico è la connessione tra gli essenti che appaiono, in quanto essa appare: la connessione tra i contenuti dell'apparire.

Ciò che conduce all'affermazione contraddittoria della differenza tra «giudizio» ed «esperienza» è, da un lato, il sottinteso che il «giudizio» è una conoscenza che, insieme, è un evento *linguistico* e, dall'altro, la concezione dell'«esperienza» come dimensione extralinguistica. In *Oltre il linguaggio* (parte terza) si mostra che *nella situazione* in cui l'isolamento della terra non è ancora tramontato, la dimensione significante in cui consiste il destino appare nella forma del linguaggio, cioè come unità di cosa e parola, e appare nella forma del linguaggio anche la ricerca che intende stabilire se esista qualche contenuto che appare senza essere insieme avvolto alla parola. D'altra parte questa ricerca compete al linguaggio in quanto esso appartiene alla *situazione* or ora indicata, ossia appartiene alla terra isolata, e quindi non solo non è ancora in grado di testimoniare la totalità della persintassi e la pura terra su cui l'isolamento getta la sua rete, che dunque appaiono *oltre il linguaggio*, cioè senza essere avvolte dalla parola, ma non può testimoniare la Gloria e la Gioia che appaiono col tramonto della terra isolata – sì che, con tale tramonto, appare, *oltre il*

*linguaggio*, un'infinità di infiniti. Pertanto è il linguaggio stesso a *dire* la propria incapacità di *dire* la totalità degli essenti; sì che *non la dice*, nel senso che non la dice concretamente e compiutamente, e insieme *la dice* in quanto la dice astrattamente, formalmente. (Dire che di ciò di cui non si può parlare si deve tacere, è un non tacere che parla, sia pure formalmente e astrattamente, di ciò di cui si deve tacere se il parlarne fosse un parlarne concretamente e compiutamente).

Ma, appunto per quanto si è detto della *situazione* in cui il destino appare nella forma del linguaggio, è daccapo contraddittorio che il «giudizio», come conoscenza che è insieme evento linguistico, abbia a «fondarsi» sull'«esperienza»: appunto perché l'*esperienza*, nel suo senso autentico, è l'apparire il cui contenuto, *in tale situazione*, è esso stesso un essente che è insieme un essente linguistico. Pertanto, anche qui, se il «giudizio», come conoscenza-linguaggio, differisce dall'*esperienza*, intesa nel suo senso autentico, non potrà mai esser «vero», ma sarà inevitabilmente una *negazione* di ciò a cui esso dovrebbe «corrispondere» e «adeguarsi». Ma essendo necessario che, per esser *vero*, non differisca da ciò a cui dovrebbe «corrispondere» e «adeguarsi», è impossibile ogni «corrisponenza» e «adeguazione»; e *verità*, nella *situazione* indicata, è l'apparire degli essenti nel loro mostrarsi nella forma della parola. Come la «conoscenza», così nemmeno la conoscenza in forma linguistica (il «linguaggio») è qualcosa di vero che risulti tale attraverso il confronto con l'«esperienza».

Ma l'apparire è verità solo in quanto appartiene alla struttura del destino (e pertanto è cooriginario all'esser sé dell'essente, che a sua volta è verità solo in quanto gli essenti appaiono), della quale è peraltro l'apparire; e in quanto le appartiene non soltanto come l'apparire di ciò che appare per sé stesso e non per altro (ossia è «per sé noto»), ma, insieme, come l'apparire di ciò la cui negazione è autonegazione (come si è richiamato anche nel

cap. I). Che in tale apparire (cioè in quanto tratto della struttura originaria del destino) un essente non richieda, per apparire, altro che sé stesso, è sì una condizione necessaria della verità dell'apparire, ma questa condizione, considerata come sufficiente, è una negazione della verità dell'apparire. Perché ciò che appare per sé stesso non dovrebbe esser negato? Anche nella fede – dunque nella fede che originariamente è la terra isolata – ciò che appare appare per sé stesso, eppure esso è non-verità e la verità ne è la negazione. Quando, dai Greci alla fenomenologia, si afferma che il fondamento di un certo insieme di affermazioni («giudizi») è l'apparire di ciò che esse affermano, si presuppone che ciò che appare per sé stesso non possa esser negato. Ma se ciò che appare è verità solo in quanto appare per sé stesso, d'altra parte esso può e anzi è necessario che sia negato se non appare come ciò la cui negazione è autonegazione.

Una delle determinazioni persintattiche che competono necessariamente a quella determinazione persintattica che è l'apparire del destino è la determinazione capace di escludere il *regressus in indefinitum* che si presenta quando si afferma che l'apparire di un certo contenuto (o l'«esperienza») è il «fondamento» dell'affermazione dell'esistenza di tale contenuto. Infatti resta da mostrare quale sia il «fondamento» dell'affermazione che tale contenuto appare; e lo si potrà mostrare affermando che l'apparire di tale contenuto appare, e anche quest'ultima affermazione richiederà di esser fondata affermando che l'apparire dell'apparire dell'apparire di tale contenuto appare, e così via *in indefinitum* – sì che il «fondamento» dell'affermazione di tale contenuto resterà rinviato all'infinito, cioè rimarrà assente. Con linguaggio diverso, questa tematica è considerata nei paragrafi 11-23 della *Struttura originaria.* Qui si richiami soltanto (in relazione al linguaggio presente in queste pagine – e lasciando al lettore il compito di tradurlo nel linguaggio di quei paragrafi di *S.O.*) il senso

generale della determinazione capace di escludere il *regressus in indefinitum.* Sia sufficiente rilevare, a tal fine, che l'apparire del contenuto che appare appartiene al destino della verità solo in quanto tale apparire appartiene originariamente al proprio contenuto e quindi non è qualcosa di cui si debba ricercare il fondamento in un presunto apparire di tale apparire, che sia diverso da tale apparire: non lo si deve cercare perché esso consiste in quello stesso apparire del contenuto, che è l'apparire di sé stesso (ossia che ha sé stesso come contenuto, o «include» sé stesso nel proprio contenuto). E, in relazione a quanto si è rilevato qui sopra a proposito del carattere linguistico del contenuto che appare nella situazione in cui l'isolamento della terra non è ancora tramontato, si aggiunga che l'apparire del contenuto è un tratto del destino solo in quanto, avendo come contenuto originario sé stesso ha come contenuto qualcosa che appare nella forma del linguaggio.

# LA MORTE E LA TERRA

# IV
# «ANTHRŌPOKTÓNOS»: ANCORA SUL NICHILISMO. L'ESSER SÉ DELLA FEDE

## I. ELEATISMO E NICHILISMO

Il diventar altro, nel pensiero ontologico dell'Occidente, è *innanzitutto* (nel senso indicato in *Taut.* e in *O.L.*) diventar nulla, lasciando l'essere, e diventar essere, lasciando il nulla. La legna diventa, sì, cenere, ma per poterla diventare è necessario che, *anzitutto*, in quanto legna divenga un non essere, cioè nulla. Anche quando l'Occidente non si interessa del diventar altro, da parte degli essenti, il senso ontologico del diventar altro è per l'Occidente l'« evidenza » suprema. La suprema follia appare, nella terra isolata, come la suprema evidenza.

Già nelle scuole eleatiche si avverte che diventar nulla è il nulla del diventare, cioè il non diventare, e che lasciare il nulla è il nulla del lasciare, ossia il non lasciare. L'entrare dal nulla è il non entrare; l'uscire dal nulla è il non uscire. Nel primo caso si resterebbe eternamente nell'essere, nel secondo si resterebbe eternamente nel nulla. Ma la contraddizione che questo discorso intende portare alla luce è che, affermando l'uscire e l'entrare nel nulla, si pone come un uscire e un entrare ciò che, riferendosi al nulla, non è un uscire e un entrare.

Appunto questa contraddizione è espressa dal principio che « dal nulla non viene nulla e nel nulla nulla può ritornare » (*ex nihilo nihil fieri et in nihilum nihil posse reverti*. Appunto per questo, Aristotele, convinto dell'esistenza del diventare e d'altra parte convinto dell'impossibilità che il diventar altro sia *soltanto* divenire dal nulla e andare nel nulla, introduce il sostrato, l'*ex quo* positivo del divenire). Sennonché, l'eleatismo ha contribuito ad *alterare* la *forma* del pensiero di Parmenide (l'impossibilità che l'essente non sia), cioè ha rafforzato il *contenuto* che questo pensiero stesso porta alla luce: ha rafforzato il nichilismo, la persuasione che le cose, in quanto differenti dall'« Essere », siano nulla.

Il destino sta al di là della follia del nichilismo perché vede che affermando l'uscire e il ritornare nel nulla, da parte degli essenti, si pensa il tempo in cui l'essente (ossia il non nulla) è nulla. La follia sta nella convinzione che l'essente non sia, la convinzione necessariamente implicata dalla fede che gli essenti escano dal nulla e vi ritornino (e questa fede è presente anche nella tesi – elaborata soprattutto da Aristotele – che il diventar altro sia il passaggio *da qualcosa a qualcosa*, cioè la trasformazione *di qualcosa di positivo in qualcos'altro di positivo*). La negazione di questa convinzione è la *forma* del pensiero di Parmenide. Il *contenuto* di questo pensiero grandiosamente bifronte sta invece alla base di tale convinzione, sta cioè alla base del nichilismo, perché il contenuto si riferisce all'« Essere » e non agli essenti, ossia è, appunto, la convinzione della nullità delle differenze.

Le scuole eleatiche rafforzano il nichilismo originario di Parmenide perché non ne scorgono la *forma*, e non la scorgono anche perché – mettendo in evidenza e assumendo come fondamentale la contraddizione per cui l'entrare nel nulla e l'uscirne sono un non entrare e un non uscire (ossia il non uscire e il non entrare sono posti come un uscire e un entrare) – non scorgono l'autentica contraddizione fondamentale della follia, cioè lo stare

nel nulla, l'esser nulla da parte di ciò che è; e non vedendo questo, che è il fondamento della follia, credono di smascherare la follia scavalcando la follia autentica (cioè la fede nell'esser nulla che compete all'essente quando ancora non è uscito dal nulla e quando vi si ritrova), per imbattersi e contrapporsi alla follia inautentica, cioè alla contraddizione dell'uscire-entrare che è non uscire-non entrare perché è l'entrare-uscire dal nulla.

Nel destino della verità appare invece che il fondamento dell'impossibilità dell'entrare-uscire dal nulla non è la contraddizione dell'entrare-uscire che è non entrare-non uscire (o altre contraddizioni analoghe), ma è che l'entrare-uscire implica necessariamente l'esser nulla da parte dell'essente (fermo restando che, sul fondamento della negazione di questa contraddizione fondamentale, sussiste anche la negazione di quell'altra contraddizione, ma, appunto, come negazione derivata, subordinata – che diventa partecipe della follia autentica se non riconosce il proprio carattere derivato e subordinato).

## II. «ANTHRŌPOKTÓNOS»

Ogni essente è eterno. Nessuna potenza può farlo diventar altro. Ma è eterna anche la fede nell'esistenza del suo diventar altro e, su questo fondamento, la volontà di farlo diventar altro e quindi di trarlo fuori dal nulla e di risospingervelo. Questa fede e volontà sono l'autentico eccidio dell'essente, e quindi anche l'omicidio autentico. È sul fondamento di questa fede e volontà che appaiono tutti quegli eterni che sono le violenze della terra isolata. Esse sono ciò che appare quando quella fede e volontà appaiono. Sono la risposta alla provocazione. La risposta non può essere l'annientamento degli eterni, ma è l'apparire degli eterni del dolore e della morte.

«Ad opera di un solo uomo entrò nel mondo il peccato [*hamartía*], e ad opera del peccato la morte» (Paolo, *Lettera ai Romani*, 5, *12*). Il peccato è voler impadronirsi del divino (*eritis sicut dii*), ossia voler diventare dèi – voler *diventare* dunque, da parte dell'uomo, quel profondamente *altro* da lui, che è Dio. Ma anche Dio è un voler diventar altro. A sua volta, infatti, il Dio veterotestamentario (e ciò accade anche in ogni altra forma del divino) vuol produrre «il cielo e la terra», vuol diventare produttore del mondo: vuol diventare, da non produttore, quel proprio altro che è, appunto, il suo esser produttore del mondo.

Per evitare che, in quanto diventar altro, la produzione divina del mondo sia un divenire nel tempo, la successiva riflessione teologico-filosofica ebraica, cristiana e islamica interpreta questo diventar altro da parte di Dio come un *esser già da sempre – ab aeterno – divenuto altro*, cioè produttore del mondo. Ma è anche necessario, per tener ferma la libertà dell'atto produttivo di Dio, che quella riflessione abbia a tener fermo (più o meno consapevolmente) che Dio rimanga, sia pure già da sempre, un esser *divenuto* produttore; altrimenti Dio *sarebbe* produttore (e già da sempre, *ab aeterno*), nel senso che alla sua essenza apparterrebbe il produrre e quindi il mondo stesso – che dunque non sarebbe liberamente creato. Il mondo apparterrebbe all'essenza di Dio come per la riflessione teologico-filosofica cristiana, il «Figlio» appartiene all'essenza del «Padre», che appunto per questo *non diventa*, nemmeno *ab aeterno* (e tanto meno liberamente), «Padre» del «Figlio», ma *è* il «Padre», il produttore del «Figlio». Se si intende distinguere il «Figlio» dal mondo, non basta dire che il «Figlio» «è generato, non creato», mentre il mondo è creato; ma è necessario aggiungere che il «Padre» è, *ab aeterno*, l'esser *divenuto* creatore del mondo, ma non del «Figlio».

D'altra parte, in questa relazione tra il «Padre» e il «Figlio», Dio rimane pur sempre un diventar altro, è pur sempre generatore del «Figlio» e la generazione stabilisce una differenza del generante e del generato; e, anche se il generante permane in quanto Dio, il suo generare è un uscir da sé diventando e facendosi il «Figlio», cioè altro. Anche nella generazione del «Figlio», il «Padre» diventa altro: non è un *diventare* (*ab aeterno*) generatore del «Figlio», ma (sia pure *ab aeterno*) è pur sempre un essere *generatore* e pertanto un diventare altro, un portarsi al di fuori di sé, in altro, diventando (o essendo già da sempre diventato) ciò che è in relazione alla dimensione che esso ha portato al di fuori di sé e cioè da cui si è differenziato.

Con il peccato – afferma Paolo – entra nel mondo la morte; e il peccato è un voler diventar altro. Ma anche Dio è un voler diventare altro. La follia estrema non consiste *nel modo* in cui il diventar altro si configura, ma nel diventare (altro) *in quanto tale*. La follia estrema è l'errore estremo. La parola *hamartía*, che viene per lo più tradotta con «peccato», indica innanzitutto l'errore. In questo senso, il peccato compiuto dall'uomo è il peccato stesso compiuto da Dio, ossia è la fede nell'esistenza del diventar altro e, sul fondamento di questa fede, è la volontà di far diventar altro le cose.

Non solo, ma a questo punto non si dovrà più dire che col peccato è entrata nel mondo la morte, ma che con la morte è entrato nel mondo il peccato. Infatti, se l'alterità tra l'uomo e Dio è profonda, l'alterità tra l'uomo e la morte è ancora più profonda, soprattutto quando la morte è intesa, dal pensiero filosofico, come annientamento, ossia come diventare quell'assolutamente altro da uomini e dèi che è il nulla. La morte (sia nella forma preontologica, sia in quella ontologica) è l'impossibile, è essa ad essere nulla; ma la fede nella sua esistenza è la forma più radicale della fede nel diventar altro e quindi è la forma più radicale del «peccato» – sì che, appun-

to, è con la morte che il peccato della follia estrema entra nel mondo: con la morte, cioè con la fede nella sua esistenza.

Solo sul fondamento di questa fede si può quindi voler dare la morte. Ai Farisei, che vogliono ucciderlo, Gesù dice (*Gv*, 8, *44*) che il loro Padre è il diavolo (*diábolos*) e che «il diavolo è stato omicida sin dall'inizio» (*ekeînos anthrōpoktónos ên ap'archês*). Dio dice all'uomo che se trasgredirà il suo comando morirà: il diavolo convince l'uomo a trasgredirlo e l'uomo incomincia a morire: spingendo l'uomo a peccare e quindi a morire, il diavolo è omicida sin dall'inizio.

Ma anche Dio è omicida sin dall'inizio, e anzi ancor prima, quando crea l'uomo e poi stabilisce che la morte sia la punizione della colpa. Creando, Dio non solo è, lui, un diventar altro, ma fa diventare uomo il proprio soffio e la polvere. Nell'interpretazione onto-teologica, crea l'uomo dal nulla (*ex nihilo sui et subiecti*); ma per poter esser creato dal nulla, è necessario che l'uomo, in quanto creatura, sia originariamente nulla.

Questo Dio, come ogni altro Demiurgo, è omicida ancor prima dell'inizio, è (anche qui *ab aeterno*) un aver fatto diventare nulla l'uomo – ossia è la follia che crede che l'uomo e ogni cosa della terra, ossia ogni non-nulla, sia nulla. Come la forma più radicale dell'omicidio perpetrato dal diavolo è dare all'uomo la morte, intesa come annientamento, ancora più originario è l'omicidio di un Dio che dapprima rende nulla l'uomo e le cose (ossia ciò che non è un nulla) e poi, creandoli, dona loro l'essere che aveva loro rubato, ma lo dona prefigurando la possibilità che il peccato trascini di nuovo l'uomo nel nulla (e vi trascini anche le cose, giacché si ritiene che il peccato renda *lapsa* la stessa natura). Il peccato dell'uomo, che vuole uccidere Dio, è lo stesso peccato di Dio e del diavolo.

E dopo aver rinchiuso l'uomo nel sepolcro del nulla – prima creandolo e poi dandogli la morte con l'aiuto

del diavolo – Dio si presenta infine come «il Salvatore» dell'uomo facendolo diventare, da mortale, immortale, salvandolo cioè dal nulla (purché segua la legislazione salvifica) e pertanto, ancora una volta, facendolo diventare altro. L'uccisione dell'uomo avviene all'interno dell'uccisione dell'essente: ancor prima dell'inizio, Dio è omicida perché uccide l'essente, è *enticida.*

Ma ancor più decisivo è che l'uomo stesso, l'abitatore della terra isolata, è destinato a evocare tutto questo e a mettersi nelle braccia del nulla, rendendo omicida e enticida il proprio Dio. E in un primo tempo crede che solo il proprio Dio possa, insieme, essere enticida e «stare nella verità» (subito dopo aver detto che il diavolo è stato sin dall'inizio omicida, Gesù aggiunge infatti: *et in veritate non stetit*); poi l'uomo riesce a uccidere Dio (vede l'impossibilità del Dio che egli ha evocato), e finisce col credere che l'enticidio, che è inseparabile dalla creatività, sia la «verità» suprema che giunge al proprio culmine nella civiltà e nella tecnica.

## III. RIPRESA, ENTICIDIO E ENTIFICAZIONE DEL NULLA

Il culmine è toccato perché questo processo è nella sua essenza la distruzione di ogni «*epistēmē* della verità», e pertanto di ogni «necessità» che intenda valere come legge (epistemica) del divenire. Tale distruzione investe quindi anche ogni necessità del diventar altro. Ogni divenire si presenta cioè «senza perché», senza il perché che ne mostri appunto la necessità. Il niente è niente e quindi è soltanto casuale che qualcosa esca dal niente e vi ritorni – anche se di questo andare e tornare esistono certo spiegazioni complesse e «razionali» – come quelle della scienza, che però non le intende come necessarie, cioè assolutamente innegabili e insuperabili. Anche la scienza ha abbandonato quella forma di

« *epistēmē* della verità » che è il « determinismo », ossia l'affermazione della « necessità », da parte degli eventi, di diventare altro. Il divenir altro ha carattere stocastico, probabilistico, statistico; e questo anche nelle decisioni dell'uomo. Alla « contingenza » del mondo corrisponde la « libertà » dell'uomo, il suo « libero arbitrio ».

Infatti, nel diventare *necessariamente* altro, l'altro è anche non-altro, ossia è « meno » altro di quanto lo sia nel divenire altro *non* necessariamente. La necessità del divenire *anticipa*, nella dimensione iniziale del divenire, il risultato futuro, sì che il futuro, che è l'ancor niente, e dunque l'assolutamente altro da quella dimensione, è insieme, in quanto anticipato, un già essente, ossia qualcosa che ha in comune con l'inizio e l'esser essente e l'esser quel certo essente che, in quanto anticipato, è in qualche modo presente anche nell'inizio. Il che significa, appunto, che l'altro che compare nel diventar necessariamente altro è « meno » altro dell'altro che compare nel diventar altro dove questa necessità è espunta, cioè dove il futuro non è anticipato, ma è quell'assolutamente e infinitamente altro che gli compete in quanto esso è l'ancor assolutamente niente.

Come, nel diventar necessariamente altro a partire dall'esser ente, l'altro è anticipato (restando quindi negato come assolutamente altro), così nel diventar necessariamente altro a partire dal niente, l'esser ente è anticipato dal e nel niente, che dunque è insieme, a sua volta, un esser ente, rispetto al quale il futuro esser ente è « meno » altro dell'esser ente che è il risultato di un diventar altro non necessariamente. E, ancora, come nel diventar necessariamente altro l'inizio anticipa il risultato, così quest'ultimo, per la sua connessione necessaria all'inizio, *conserva* in qualche modo l'inizio; sì che anche per questo ulteriore aspetto il diventar necessariamente altro è una negazione dell'« evidenza » dell'uscire e del ritornare nel niente, cioè di quell'uscire ed entrare che non intende violare la purezza della nientità del niente.

Un Dio che crea liberamente il mondo, una decisione umana che si realizza liberamente, un mondo i cui stati si susseguono casualmente sono dunque forme del diventar altro in cui Dio, la volontà umana, un qualsiasi stato del mondo possono esistere senza l'esistenza dell'altro che essi diventano (e Dio può esistere non solo senza il mondo, ma anche senza il suo esser già da sempre diventato creatore). In questa situazione, l'altro è essenzialmente più estraneo, rispetto a ciò da cui esso diventa; il suo esser altro è essenzialmente più radicale di quello che si produce nel divenir altro dove l'atto creativo di Dio, la decisione dell'uomo, lo stato del mondo conducono necessariamente all'altro.

(L'esistenza della «contingenza» e della «libertà», che – già Kant lo scorge – non è un contenuto sperimentabile, è un contenuto «metafisico» che il pensiero dell'Occidente è costretto ad affermare per evitare che l'«evidenza» suprema di quel diventare assolutamente altro che è l'uscire dal niente e ritornarvi resti negata dall'anticipazione e dunque dalla negazione della nientità del nulla. La distruzione della necessità epistemica riguarda la necessità come legge del divenir altro, non la necessità in quanto tale: l'«evidenza del divenire» è rimasta, nella storia dell'Occidente, l'unica verità assolutamente innegabile, cioè l'unica necessità. Ed è soltanto sul fondamento di questa necessità che l'Occidente può ritenersi legittimato ad affermare la necessità dell'esistenza «metafisica» della contingenza e della «libertà»).

L'enticidio compiuto dal Dio della tradizione occidentale non si riferisce soltanto agli essenti da lui creati, ma anche a lui stesso. Perché se egli intende certo essere eterno, e in questo senso non intende considerar sé stesso come nulla, cioè non vuol essere suicida, tuttavia egli si vuole eterno non in quanto si veda come es-

sente, ma in quanto si vede come l'Essente perfetto, padrone dell'«albero della vita» e detentore unico dell'eternità. In quanto invece si vede come essente, vede anche sé stesso come nulla, è enticida anche rispetto a sé stesso, cioè suicida. E non è necessario, per rendere suicida il Dio della tradizione occidentale, separare ciò che in lui è inseparabile, cioè l'esser essente e l'esser il Perfetto (la separazione per la quale egli, isolando il proprio esser essente dal proprio essere il Perfetto, e vedendo la nullità del proprio esser essente, sarebbe l'uccisore di sé stesso): la separazione di quei due termini non è necessaria; è sufficiente (e peraltro necessaria) la loro distinzione – anche se, certo, rimane in lui l'intenzione di non essere suicida, sì che in lui l'enticidio guarda in direzioni opposte.

Il che non accade nella distruzione di Dio da parte dell'essenza del pensiero filosofico del nostro tempo, la quale essenza – quando scendendo nel suo sottosuolo se ne sappiano scorgere i tratti inevitabilmente distruttivi –, in modi diversi ma convergenti, porta l'enticidio alla sua forma estrema, scorgendo che il Dio dell'Occidente (ma ogni altro Dio ne sta assumendo la sembianza ontologico-teologica) è l'*entificazione* dell'ancor nulla che è proprio del futuro, e dell'ormai nulla che è proprio del passato (anticipa l'essere di ciò che invece è ancora un nulla e conserva l'essere di ciò che invece è ormai nulla). Dio rende ente il nulla, perché egli è la Legge che dominando la totalità del tempo riempie ogni vuoto del nulla che è proprio del futuro e del passato, e quindi rende impossibile quel divenire che, sia per la tradizione dell'Occidente sia per la sua distruzione, è l'evidenza supremamente incontrovertibile e innegabile (cfr. *Abitatori del tempo*, 3; E.S., *Il nulla e la poesia*, Rizzoli, Milano, 1990; *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano, 1997; *Anello del ritorno*; *D.d.N.*, II).

Dio *entifica* il nulla perché è incoerentemente *enticida* ossia intende salvare solo sé stesso dal nulla, non inten-

de uccidere sé stesso assumendo come nulla la perfezione del proprio essere. L'essenza della filosofia del nostro tempo mostra che l'agire dell'uomo, culminante nella tecnica, non ha alcun limite assoluto (e la Legge divina è il limite supremo), ma nello stesso tempo tale essenza, come sapienza suprema e insuperabile a cui il mortale può giungere nella terra isolata, è la coscienza suprema che, proprio perché porta alla luce la forma compiuta e coerentemente universale dell'enticidio, è volontà essenzialmente suicida. Tale forma universale dell'enticidio non può non affermare che il nulla è il futuro della totalità dell'essente, perché altrimenti una certa dimensione dell'essente, sottratta al nulla, sarebbe eterna. Oppure tale forma intende evitare, con Nietzsche (*A.d.R.*), di rendere il nulla lo Scopo del divenire del mondo, che sostituisce sì, ma insieme ripropone, sia pure rovesciandolo, lo Scopo che nella tradizione dell'Occidente è costituito da Dio. Appunto per evitare questa escatologia negativa Nietzsche scorge la necessità che il divenire, essenzialmente *casuale*, delle cose sia un ritornare eternamente su di sé: è necessario che il divenire sia caso («Dio è morto») e che il suo ritornare ritorni eternamente su di sé – perché questo ritorno senza senso è l'unica condizione per escludere anche la forma escatologica negativa dove il nulla sostituisce Dio nell'esser lo scopo del tutto; ma in questo modo l'eterno ritorno, pur essendo il ritorno del caso, ripristina quell'eterno di cui esso dovrebbe essere la negazione più radicale.

L'essenza della filosofia del nostro tempo rifiuta l'entificazione divina del nulla perché, come forma più alta della fede nel divenir altro, è fede nella *differenza* tra l'essente, da cui il divenire incomincia, e il niente, in cui consiste il risultato del divenire (ossia è fede nella *differenza* tra il niente che sta all'inizio del divenire e l'essente che è il risultato del divenire, e viceversa). Ma, appunto, l'essenza della filosofia del nostro tempo è fede, volontà che l'essente non sia il niente, e cioè che sia sé stesso (u-

na fede che non resta in alcun modo intaccata dai tentativi, da parte di diverse forme assunte da questa stessa fede, di negare, alla propria superficie, quella *differenza* – dove tale negazione si configura, innanzitutto, come negazione dei princìpi ontologico-logici di «non contraddizione», di «identità», del «terzo escluso»).

Sul fondamento della fede nel divenir altro – e dunque nella *differenza* tra essente e niente –, la «morte di Dio», in quanto entificatore del nulla, è inevitabile, perché quella fede, e pertanto la differenza tra essente e niente, che a tale fede necessariamente appartiene, è la stessa che sta al fondamento del pensiero che invece vuol far vivere Dio. L'inevitabilità della cui morte è la coerenza del pensiero della terra isolata.

Ma la differenza di essente e niente è innanzitutto il centro del destino (con un significato quindi che è essenzialmente diverso da quello della fede in tale differenza – sebbene questa diversità di significato sia anche sottesa da un'identità) e, in quanto tale differenza è quel centro, che il Dio dell'Occidente sia entificazione del niente non è solo un tratto della forma coerente della fede in tale differenza, ma è un tratto incontrovertibile del destino (il tratto per il quale il destino, essendo anche l'apparire della terra isolata, vede il progressivo farsi innanzi del suo contenuto del niente – mentre solo nello sguardo del destino può apparire l'enticidio compiuto dalla fede nella nullità dell'essente, che, senza poter sapere ciò che essa è, sta al fondamento della forma ontologica della fede nel divenir altro – l'enticidio che nella sua forma coerente è insieme il suicidio della fede enticida).

## IV. L'AMORE

Nella tradizione occidentale l'enticidio compiuto da Dio e dagli uomini è chiamato «amore». Già nel libro

della *Sapienza* (11, *24-26*) si dice che Dio ama tutte le cose esistenti e che se avesse odiato qualcosa non l'avrebbe neppure creato. Il supremo atto di amore è la creazione, cioè il dare l'essere a ciò che è nulla. E Gesù dice (*Gv*, 15, *13*) che nessuno ha un amore più grande di quello di chi dà la propria «vita» (*psychḗ, anima*) per i propri amici. La creazione del mondo è per Dio un dare la propria vita per chi egli ama (di qui il concetto di creazione come *kénōsis*), e dare la propria vita per chi si ama è dargli l'essere, crearlo. In entrambi i casi l'amore presuppone che l'amato sia di per sé stesso separato dal suo essere; e questo presupposto è l'enticidio, l'eccidio degli essenti. L'odio intende lasciare nel nulla o render nulla l'odiato, mentre l'amore intende liberare dal nulla l'amato; ma al di là delle intenzioni, che certamente costituiscono due opposte forme di esistenza, questa opposizione è sottesa dall'identità fondamentale consistente nella convinzione che gli amati e gli odiati siano di per sé stessi un nulla. (Il Dio aristotelico non ama il mondo, ma muove il mondo «come amato» dal mondo, come «causa finale». Tuttavia anche questo Dio muove il mondo, da cui è amato, conducendo le cose del mondo dal loro non essere all'essere che le rende amanti di Dio, sì che anche questo Dio amato e questo mondo amante sono corresponsabili dell'enticidio che concepisce le cose come separate dal loro essere e che le vive in questa loro separatezza, ossia le vive odiandole).

Se Dio o l'uomo non amassero, gli amati sarebbero nulla. L'amore è la volontà di far diventar essere il nulla – la volontà di far diventare il nulla quell'assolutamente altro da esso che è l'essere dell'essente. In *D.d.N.* si mostra, in relazione alla struttura essenziale della volontà (cap. XI) che il senso autentico della volontà è l'apparire della necessità, l'apparire del destino della necessità (XI, II). La volontà (cfr. *D.d.N.*, XI) non può essere la capacità di far diventar altro gli essenti e quindi è fede, certezza di possedere questa capacità e di ottenere, o

non ottenere, ciò che essa vuole; e in quanto semplice fede e certezza la volontà è dubbio, incertezza, decisione essenzialmente indecisa. Poiché è necessità che l'essente in quanto essente sia sé stesso e che quindi ogni essente sia eterno, tutto è già da sempre «ottenuto» (*D.d.N.*, XVI), e l'«ottenuto» è infinitamente più ampio di ciò che la più insaziabile delle volontà vorrebbe ottenere (sì che, propriamente, il già da sempre «ottenuto» non è un ottenuto che sia strappato a una iniziale riluttanza della dimensione dalla quale si ottiene). La necessità in cui, nel destino, appare la totalità degli essenti (la totalità dove tutto è già da sempre «ottenuto») è quindi libera dall'indecisione, che appartiene essenzialmente al decidere, e dal dubitare che appartiene essenzialmente alla fede; l'apparire della necessità libera da tutto ciò che determina il fallimento di ogni volere e mostra, già da sempre essente, quell'infinita ricchezza del Tutto, che trascende infinitamente tutto ciò che i sogni più audaci della più insaziabile delle volontà vorrebbero ottenere nella terra isolata dal destino.

Il senso autentico dell'amore non è dunque quello che compete all'amore in quanto volontà che, insieme all'odio, appartiene alla terra che è isolata dal destino e nella quale consiste il senso autentico dell'odio, cioè l'enticidio. Nella terra isolata l'amore vuole l'essere degli amati; e quindi l'intenzione di amare maschera l'odio che sta alle radici dell'amore in quanto amore che presuppone la separazione degli «amati» dal loro essere e che fa vivere l'amante conformemente a questo presupposto. Il senso autentico dell'amore è quindi, anche qui, l'apparire della necessità dell'essere degli «amati»: qualcosa è «amato» in quanto appare, nel destino, la necessità del suo essere. Tutti gli essenti sono «amati» dal destino della necessità; è amata anche la terra isolata, che è il fondamento di ogni odio, errore, volontà, fede, dolore, morte. Chi ama così è il mio (e il nostro) esser Io del cerchio finito del destino, non il

mio (e il nostro) esser io che, come parte della terra isolata, vuol far diventar altro le cose amandole o odiandole. Il mio esser Io del cerchio finito del destino è amore finito perché in esso non appare il concreto apparire infinito del Tutto (ossia la concretezza infinita e totale dell'esser sé dell'essente), che è l'amore infinito. L'amore autentico «ama» l'odio, ma non nel senso che porga l'altra guancia affinché l'odio si annienti: l'odio autentico è credere nell'annientabilità di qualcosa, sia pure dell'odio.

Amando, l'apparire della necessità autentica non altera gli essenti, ma li mostra nel loro esser ciò che in verità essi sono. Mostra il volto autentico della terra isolata, cioè il suo essere il fondamento dell'errore e dell'odio, del dolore e della morte, ma la «ama» come ciò di cui esso (l'apparire, appunto, della necessità del destino) è la negazione: esso «ama» la terra isolata, l'errore, l'odio perché vede la necessità del loro essere; nel senso che vede la necessità di essere ciò che implica il positivo significare della nullità assoluta del loro contenuto: il destino della verità è tale solo in quanto è la negazione di tale positivo significare, ossia è la libertà dall'errore e dall'odio. Ma il destino «ama» anche, cioè vede, la necessità del tramonto della terra isolata e la necessità dell'avvento della terra che salva, e della Gloria della terra che oltrepassa la terra isolata e si apre allo splendore della Gioia. «Ama» l'infinita concretezza dell'esser sé degli essenti: «ama» sé stesso.

## V. IL SACRIFICIO

*Kaì ho philómythos philósophós pōs estin*: «anche colui al quale il mito sta a cuore [cioè vive nel mito] è in qualche modo filosofo» (Aristotele, *Metaph.*, I, 982 b 18). Il motivo indicato nel testo aristotelico è che tanto il mito

quanto la filosofia nascono da *thaûma*, ossia dall'« angosciato stupore » per « il divenire del tutto » (17), cioè per la nascita e la morte dell'uomo e delle cose, in quanto nascita e morte appaiono nella non-conoscenza (*ágnoia*) di ciò che le produce e del luogo verso cui vanno. L'uomo è preso da *thaûma* perché *rifiuta* l'oscurità della nascita e della morte, cioè *vuole* vincerla, *aver potenza* sul diventar altro. In quanto essenzialmente unita a *thaûma*, la volontà di potenza del mortale sta alla radice del mito e della filosofia – il mortale essendo appunto il portatore dell'angoscia per la morte (*thaûma*) e della volontà di potenza che vuole vincere la morte.

All'interno dell'interpretare in cui consistono le « scienze dell'uomo » (e l'interpretare appartiene alla terra isolata dal destino della verità), appare che, nel mito, al tema della fondazione del mondo e delle sue parti, dovuta allo *smembramento* del Dio, corrisponde quasi sempre il tema del *sacrificio*, dove certe parti del mondo, le « vittime », sono offerte al Dio per rafforzarlo. Un circolo: dal Dio al mondo e dal mondo al Dio. È un circolo *analogo* a quello della tradizione filosofica (a conferma della tesi aristotelica qui sopra richiamata). Già la più antica sentenza filosofica che ci sia rimasta – il frammento di Anassimandro, riportato nella *Fisica* di Simplicio – dice, nella sua prima parte (e nel suo significato più scoperto, al quale ci si intende qui limitare): « Donde è la nascita per le cose che vengono ad esistere [*toîs oûsi*], lì dentro si compie anche la loro dissoluzione secondo necessità ». (Ed è anche il circolo del sapere scientifico, nel quale le forme della quantità totale di energia, che a partire da essa si vanno via via realizzando, dispiegandosi, ad essa ritornano quando periscono e il loro dispiegamento si contrae e si chiude).

Infatti, poiché il mortale vuol avere potenza, allora lo smembramento del Dio è necessario – è necessario

lo smembramento di ciò che il mortale avverte inizialmente come la barriera della potenza suprema ancora chiusa in sé, compatta e inflessibile, che solo marginalmente e in modo effimero si lascia dominare dalla volontà. Se il mortale vuol avere potenza è necessario che egli *creda* in tale smembramento (dove peraltro egli non può sapere che lo smembramento è qualcosa in cui egli deve credere per aver potenza, ossia non può sapere che il suo credere di poter essere potente è un illudersi). La potenza del mortale può esistere solo se quella compattezza e inflessibilità è violata, flessa, cioè solo se viene a prodursi la separazione, dal e nel tutto divino, delle parti su cui tale potenza intende esercitarsi; e tale separazione è appunto il dividersi del divino, il suo smembramento. Lo smembramento è pertanto il dividersi in cui le cose diventano altro: se le membra divise fossero a loro volta inflessibili (se inflessibile fosse, oltre all'unità delle parti, anche la loro separatezza), la volontà sarebbe ancora impotente di fronte ad esse. Per essere potente (per credere di esserlo) la volontà deve credere che lo smembramento del Dio sia insieme il diventar altro delle parti del mondo in cui il Dio si è diviso. Ciò non significa che l'originariamente indiviso sia il «semplice», come invece lo è il puro «essente» di Parmenide, stando all'interpretazione tradizionale di esso. Ma per Parmenide non è nemmeno possibile che la volontà del mortale riesca a separare l'«essente» da sé stesso (cfr. fr. 4). L'*ápeiron* di Anassimandro – che è appunto il luogo da cui le cose provengono e in cui ritornano – è il senza limite: lasciando che le cose si separino da lui, le lascia nel limite (*péras*) per il quale esse diventano parti e quindi dominabili dalla volontà.

(Volendo aver potenza – non volendo morire –, il mortale si riconosce tuttavia incapace di produrre lo smembramento dell'Inflessibile, che rende possibile la sua potenza, e quindi egli lo intende come lo smembrar*si* dell'Inflessibile. Questo sacrificio di sé – che in-

comincia con la creazione del mondo e si prolunga in forme come il sacrificio di Cristo – gli si presenta allora come la potenza suprema, alla quale egli non può opporsi, ma con la quale si deve *alleare*: l'alleanza col divino non in quanto chiuso in sé, ma in quanto aperto al mondo e nel mondo; quella che poi si istituisce col divino dell'*epistēmē* metafisica e infine con la forma culminante della potenza suprema, l'apparato scientifico-tecnologico, che oggi si avvia verso il dominio della terra).

Voler aver potenza è voler far diventar altro le cose – cioè le parti (*Oltr.*, pp. 42-44). Nemmeno la tecnica moderna, che pure progetta di estendere a tutte le cose il proprio dominio, crede che con un unico atto di volontà il tutto possa esser fatto diventare altro; e quindi, da un lato, intende il dominio del tutto come un processo dove la potenza ha sempre a che fare con parti, dall'altro lato teorizza la necessità che la potenza si fondi sulla «specializzazione». Nel mondo del mito, poi, il mortale vuole aver potenza sulle parti anche e innanzitutto perché, ancora, non gli sta dinanzi il senso del tutto (affinché ciò accada è necessario che appaia quel senso del «nulla» e pertanto dell'«essere» che solo il pensiero filosofico porta alla luce – e del quale la tecnica potrà avvalersi – e per il quale la totalità degli enti è pensata come ciò che lascia al di fuori di sé *nulla*) e quindi egli non può nemmeno proporsi di far diventar altro il tutto – e nemmeno può pensare la parte *come* parte *del tutto*, ma soltanto come parte di una totalità i cui confini restano indeterminati. Inoltre, questa totalità gli si presenta progressivamente, mostrando via via le proprie parti e quindi tenendo nascosto il proprio contenuto totale, sì che è soltanto a delle parti che la volontà di potenza può rivolgersi.

La volontà di potenza smuove un indominato, flette un inflessibile, lo smembra. Crede nel suo smuoversi. Non ha ottenuto già sin dall'inizio ciò che essa vuole. (L'«onnipotenza dei pensieri», ipotizzata dalle «scienze dell'uomo», tenta di ridurre al minimo il tempo

dell'indominato, prima che il mortale si renda conto del carattere illusorio di tale riduzione; ma anche all'interno di questa illusione la volontà non può non vedere un inizio indominato, che essa intende appunto superare). Tuttavia la volontà, evocando lo smembramento dell'indominato, evoca quel diventar altro che, da un lato, è la condizione della potenza della volontà, ma dall'altro è anche il temibile da cui l'angoscia stupefatta di *thaûma* è prodotta. *Moîra* è la «parte» che si produce con lo smembramento e, insieme, è la dea della morte. Si apre qui la strada lungo la quale la volontà si sente in qualche modo colpevole dello smembramento. Se l'evocazione di quest'ultimo non fosse, oltre che condizione della potenza, anche angosciante, la volontà non si sentirebbe in colpa per l'uccisione del Dio. Una colpa che la volontà, per continuare ad aver potenza, deve espiare. Con il «sacrificio».

Ma anche l'evocazione del Dio filosofico è la condizione della potenza del mortale quando quest'ultimo vuole la «vera» potenza. Infatti egli la ottiene solo se *crede* che il vero Dio – la vera potenza suprema che si manifesta nell'*epistēmē* filosofica – separi da sé le parti in lui contenute e ne faccia un mondo, che non è il tutto ma una parte del tutto. E, questo, sia che il Dio, pur separandole da sé, continui tuttavia a contenerle e insieme a dominare il loro esser separate, sia che egli si svuoti di esse e si ritragga per lasciar loro spazio, rendendole, così, totalmente disponibili alla volontà del mortale. In quanto le tiene unite in sé, il Dio è l'Uno. Se l'Uno è libero di produrre il mondo, allora, nella produzione, l'Uno diventa (è già da sempre diventato) altro, cioè diventa il produttore, che include il prodotto, e pertanto si divide da sé, è smembrato. Comunque, l'altro che l'Uno diventa è altro dall'Uno, ossia è la molteplicità delle parti, sì che, dividendosi da sé, l'Uno è il divider sé nelle parti (ed è insieme colui che le dispensa – analogamente al significato che nel mito è posseduto da parole co-

me *Moîra* e *daímōn*, indicante a sua volta sia colui che dispensa le parti, sia la morte). Producendo il mondo, l'Uno si divide da sé sia che produca liberamente (sì che esso diventa – è già da sempre diventato –, da non produttore quale sarebbe potuto rimanere, produttore), sia che produca necessariamente. Infatti il produrre è un diventar altro, perché se il produttore, producendo, restasse assolutamente identico a sé, o non produrrebbe oppure non ci sarebbe alcuna differenza tra il produrre in cui il produttore rimane appunto assolutamente identico a sé e il non produrre. Anche nel pensiero filosofico lo smembramento del Dio è evocato (con una profondità e complessità concettuale che il mito non possiede) perché il mortale vuol avere potenza. Solo più tardi, nella storia dell'Occidente, egli si rende conto che lo smembramento filosofico del Dio è un sogno, anche se tale sogno, all'inizio di quella storia, gli ha consentito di esser potente (quell'esser potente che nello sguardo del destino appare a sua volta come contenuto di un sogno più profondo). Affermando che la filosofia – e quindi il pensiero ontologico e teologico della filosofia prima – nasce da *thaûma*, Aristotele stesso afferma che essa nasce dalla volontà di potenza, che a *thaûma* è essenzialmente unita. L'*intenzione* esplicita della tradizione filosofica è di pervenire a un sapere che proprio perché è verità può rendere veramente potenti. Essa fallisce, perché si fonda sulla fede nel diventar altro. Appunto per questo si è detto qui sopra che, anche nel pensiero filosofico, solo *credendo* nello smembramento del vero Dio la volontà può (credere di) essere veramente potente.

Per quanto riguarda il tema mitico del *sacrificio*, viene offerta al Dio la vittima per rafforzarlo e nutrirlo, ossia perché la sua forza – che smembrata genera il mondo dove il mortale può esercitare la propria potenza – si perpetui e così perpetui questa potenza. E la vittima è

uccisa perché, per poter essere offerta al Dio, dev'esser separata dallo spazio che il Dio ha reso disponibile alla potenza dell'uomo. Ucciderla è rendere a Dio quel che gli è dovuto. Al settimo giorno il Dio veterotestamentario «si riposò». La sua stanchezza è l'equivalente del suo smembramento. L'uomo deve restituirgli la forza perduta, offrendogli in sacrificio la rinuncia al frutto proibito della conoscenza del bene e del male. Rinuncia a quel frutto così come, uccidendo la vittima, egli rinuncia ad essa. Nel mito biblico, come in altri, compare tuttavia il tema dell'inevitabile fallimento della ribellione dell'uomo a Dio. Si fa cioè innanzi la convinzione che lo smembramento divino non può esser operato dagli uomini; e se mangiando il frutto proibito essi saranno «come dèi» (*eritis sicut dii*), allora, mangiandolo, intendono *essi* smembrare il Dio. Dopo la loro sconfitta – dopo il tempo della loro impotenza di fronte alla morte –, il perdono è il dono della potenza che daccapo li salva dalla morte e che richiede l'unico sacrificio capace di dar loro la salvezza: quello del Cristo. Qui diventa esplicito che è Dio stesso a operare il proprio smembramento, nel senso che è lui a decidere di farsi uccidere dall'uomo. I deicidi sono i sacerdoti inconsapevoli che offrono al Dio l'unica vittima capace di dare all'uomo la potenza che lo salva. Se Cristo non fosse stato ucciso, a Dio non si sarebbe dato quel che gli è dovuto. La formula arcaica *mactare deum extis* («rafforzare-nutrire-far crescere il Dio con le viscere» della vittima uccisa, o con altre offerte come, nella religione vedica, il *soma* che, divino esso stesso, è la bevanda inebriante della «non-morte» che protegge gli dèi) si ripresenta come *mactare deum Christo.* Che poi la vittima offerta al Dio sia mangiata dal sacrificante (*sacer-dos*: «colui che rende sacro») non è una contraddizione nella misura in cui il mortale crede che, per assicurarsi che la vittima sia mangiata dal Dio, egli debba immedesimarsi a lui e mangiare in quanto egli è Dio o in qual-

che modo divino (il *sacerdos* potendo render sacra la vittima solo se egli stesso è sacro, divino). Il sacrificio del Dio, che è il suo smembramento nel mondo affinché la volontà del mortale abbia potenza, si ripete e si riflette nel sacrificio festivo della vittima.

Al tema del sacrificio nel mito, corrisponde, nella tradizione filosofica, l'affermazione dell'identità tra il perire del mondo e il *ritorno* nel luogo divino da cui il mondo proviene. Tale ritorno è il fondamento della possibilità che la volontà del mortale *si adegui* all'Ordinamento divino manifestato dall'« *epistḗmē* della verità ». Anche questa adeguazione, infatti, è un modo di ritornare al Dio. Per la tradizione filosofica il ritorno è necessità (*katà tò chreṓn*, dice Anassimandro: la necessità che in Hegel conduce l'idea a uscire da sé nella natura e che conduce la natura nello spirito, ossia in ciò che, come unità di idea e di natura, è il luogo in cui la natura ritorna: la necessità del ritorno per il quale il demiurgo platonico – il momento demiurgico del divino –, producendo il mondo, lo indirizza verso la « pianura » divina delle idee, guardando la quale egli produce il mondo, servendosi di quell'altra componente « divina » che è la materia originaria: così come le Intelligenze, per Aristotele, muovono il mondo guardando il Dio immutabile che le muove come causa finale). E, per la tradizione filosofica, l'adeguazione all'Ordinamento divino è o libera o essa stessa necessaria. Al tema del sacrificio nel mito corrisponde cioè, in tale tradizione, il « dare a Dio quel che è *veramente* di Dio » – dove peraltro si richiede che a « Cesare » (che dunque è sia lo Stato sia la natura, e in generale, tutto ciò che non è Dio) non si dia qualcosa che è contro Dio; sì che *tutto* dev'esser dato a Dio, cioè *tutta* l'esistenza dell'uomo e del mondo deve adeguarsi alla Legge divina. (Molto prima del *Vangelo*, è la filosofia a pensare che dando al vero Dio ciò che è veramente di Dio, anche la *pólis* – Cesare –, per avere la vera potenza, deve adeguarsi alla Legge divina mostrata dall'« *epistḗmē* della verità »).

Per le cose del mondo il separarsi dal Dio è, come tale, «ingiustizia»: *adikía*, dice Anassimandro. Nel suo significato formale *Díkē* è l'inviolabile, sì che *adikía* è la negazione, cioè la violazione dell'inviolabile. In quanto è *adikía*, il separarsi dal Dio sarebbe anche l'impossibile se esso fosse un abbandono definitivo del divino. Ma è impossibile sfuggire al divino. L'*adikía* può esistere solo come fase transitoria che viene contenuta e soppressa dal movimento del ritorno al divino. Ciò che vi ritorna subisce la pena richiesta dalla sua ingiustizia, e la pena è il «ristabilirsi della giustizia» (*didónai díkēn*, dice Anassimandro. «Il sole non sorpasserà la sua misura [non uscirà dal suo tracciato]» – dice il frammento 94 di Eraclito –; «altrimenti le Erinni, ministre di Giustizia lo rintracceranno», vincendo la sua *hýbris* e ristabilendo così la «giustizia» – onde il frammento 80 dice che *díkē* è *éris*, «contesa»). Se la creazione del mondo (la separazione da Dio) lo abbandonasse definitivamente a sé stesso, anche la creazione sarebbe ingiustizia; ma il mondo salda il debito ritornando là da dove è venuto e, in quanto mondo umano, adeguandosi anche all'Ordinamento divino. L'uomo del mito, credendo nello smembramento del Dio, a cui deve la propria potenza, si sente in colpa, e la espia col sacrificio, che è la forma mitica del *didónai díkēn tês adikías* («ristabilire la giustizia violata dall'ingiustizia») così come questa espressione di Anassimandro è la forma filosofica del sacrificio. Il *didónai díkēn tês adikías* esprime il senso implicito del *mactare deum extis*. (Il frammento di Anassimandro – che in qualche modo anticipa l'intera tradizione filosofica – è stato considerato qui nel suo significato più scoperto: le cose che periscono, ritornando là da dove nascendo provengono, *didónai ... díkēn kaì tísin allḗlois tês adikías*: «rendono giustizia e scontano la pena ... dell'ingiustizia» prodotta dal loro «essersi separate dall'Uno dove si trovavano», *ek toû henós*, e quindi «l'una dall'altra», *allḗlois*, costituendosi come «contrari»: *ek toû henòs*

*enoúsas tàs enantiótētas ekkrínesthai* – secondo quanto riferisce Aristotele in *Phys.*, 187 a 20 –; ma con ciò non si esclude che il significato di *díkē*, e quindi dell'intero frammento, trascenda il proprio aspetto più scoperto, secondo quanto si è tentato di mostrare in *E.d.N.*, «La parola di Anassimandro»).

Hegel non mostra di conoscere la sentenza di Anassimandro, e ciò è tanto più rilevante quanto più, sia pure in un contesto estremamente più complesso, egli ne ripropone la struttura essenziale, relativamente all'implicazione tra squartamento e sacrificio. Nella Prefazione della *Fenomenologia dello Spirito* si dice: «Lo Spirito conquista la sua verità solo trovando sé stesso nello smembramento ["dilacerazione", "squartamento", *Zerrissenheit*] assoluto». (Qualche pagina prima il testo parla di «sdoppiamento», *Entzweiung*, «duplicazione che oppone», *entgegensetzende Verdopplung*). Lo Spirito può trovare sé stesso solo in quanto si è separato da sé stesso, ossia da sé in quanto «Sostanza» «immediata», «semplice», «Unità primordiale unificante» (che ancora non è «Soggetto»). Essendosi separato da sé per trovare sé lo spirito è «circolo». Anassimandro dice appunto che gli enti molteplici, ossia gli opposti, ritornano all'Uno da cui si sono separati (il loro è cioè, secondo la testimonianza di Aristotele, «il separarsi [*ekkrínesthai*] degli opposti dall'Uno in cui essi si trovano», cioè essi sono la dilacerazione dell'Uno). Che lo Spirito sia la Verità solo «trovando sé stesso nella dilacerazione» significa che esso è una «potenza» che prevale sulla «potenza» in cui la dilacerazione consiste e questo prevalere – si dice in quel passo della Prefazione – è la «morte» delle parti finite in cui è peraltro necessario che la Sostanza si dilaceri per poter trovare sé stessa. E, nella sentenza di Anassimandro, la morte, l'esser costretti a ritornare là da dove si proviene, è appunto il *didónai díkēn*, la pena inflitta con necessità alle parti per la loro inevitabile «ingiustizia», ossia per il loro essersi separate dall'Uno.

La morte del finito è il sacrificio richiesto perché lo Spirito possa trovare sé stesso. (Il «trovare sé stesso», da parte dello Spirito, è il «diventare sé stesso», *Sichselbstwerden* che è insieme il «diventar altro da sé», *Sichanderswerden*, e questo diventar altro diventando sé è la «Verità» e il Tutto: la forma più radicale dell'*epistḗmē* della «verità» pone come «Verità» la negazione più radicale del destino della verità).

Da sé la natura non viola l'Ordinamento divino. L'azione umana che costringe la natura a violarlo è *hýbris*, quindi colpa. Tutto ciò a cui si rivolgono le brame terrene del mortale, che portano lontano dal vero Ordinamento, dev'esser «sacrificato», ucciso, così come nella festa arcaica viene sacrificata la «vittima». Essa è pregiata perché è desiderata dall'uomo: altrettanto desiderate, per la tradizione filosofica, sono le cose terrene che allontanano in verità da Dio in modo analogo a quello in cui allontana da Dio l'animale o l'uomo che non sia ucciso quando sia giunto il tempo sacro della *restituzione* al divino di ciò che il divino ha dato ai mortali. La «giustizia» (la «virtù») è questa restituzione, dove il mortale – come *pólis* e come individuo – adeguandosi all'Ordinamento divino, si assicura la vera potenza e il suo perpetuarsi, cioè il non venir meno del sostegno divino del mondo. (Poiché il senso originario di *aretḗ*, come di *virtus*, è «potenza», nell'*epistḗmē* della verità la «virtù» è la radice della vera potenza).

Nonostante la volontà del pensiero filosofico-metafisico di concepire Dio come immutabile, l'adeguarsi del mortale all'Ordinamento divino, ossia il comportamento etico-morale, la «virtù», in cui quella restituzione consiste è anche, come il «sacrificio», un rafforzamento della Legge di Dio da parte dell'uomo. L'Ordinamento violato, infatti, non è soltanto la perdizione dell'uomo (cioè il suo restar privo della vera potenza), ma è anche l'indebolimento della Legge di Dio, che l'uomo deve sanare affinché, con l'offerta di ciò a cui

con la «virtù» egli rinuncia, la ripristinata potenza della Legge di Dio continui ad alimentare quella dell'uomo. E l'indebolimento di quella Legge è in qualche modo l'indebolimento di Dio e comunque è l'equivalente dell'indebolimento divino quale è concepito dal mito. Quando poi si crede che l'uomo debba restituire a Dio tutto sé stesso, in modo che lo scopo della restituzione non sia la conservazione della potenza umana, ma soltanto il ripristino di quella divina, l'uomo vuole che la propria «virtù» sia il dissolvimento definitivo della propria volontà. Ma, se riesce a produrre tale dissolvimento, riesce a ottenere ciò che egli vuole, e pertanto il dissolvimento definitivo della volontà, in quanto ottenuto, è la stessa definitiva vittoria della volontà, il definitivo dominio della potenza del mortale. Anche se non se ne rende conto egli vuole in ogni caso, dunque anche in questo, la propria potenza. In ogni caso, anche nel pensiero filosofico viene tracciato anche il secondo semicerchio del circolo che va dal Dio al mondo e viceversa: il *mactare deum extis* si presenta come *mactare deum virtutibus*. La «virtù» trascendentale è il render giustizia all'Uno, restituendogli ciò che esso ha dispensato nel mondo, e restituendoglielo nella forma del ritorno del mondo a Dio e nella forma della «virtù» in senso etico-morale.

Al culmine della storia dell'Occidente il mortale si rende conto che (ciò che egli considera come) la propria potenza può crescere senza limiti e sempre più intensamente solo se non esiste alcun immutabile Ordinamento divino. E in effetti si rende conto che «Dio è morto». La tecnica guidata dalla scienza moderna può quindi sostituirlo. Riproponendo il gesto essenziale della festa arcaica (al quale appartiene anche il sacrificio di Cristo), la tecnica è la rifondazione del mondo, nel senso che rifonda la separazione delle parti del mondo. Giacché va sempre più estendendosi il processo in cui non è l'uomo a servirsi della tecnica – nel

qual caso essa non potrebbe sostituire Dio –, ma è la tecnica a servirsi dell'uomo in quell'opera di rifondazione, e quindi a costituirsi come l'ultima forma della *Moîra* dispensatrice delle parti. La volontà di potenza, che per poter essere ha evocato lo smembramento del Dio del mito e della ragione, si rende conto che per non aver limiti deve incarnarsi non più in Dio o nell'uomo (gruppo umano, *pólis*, individuo) ma nella tecnica. E come è inevitabile che nella tradizione filosofica la volontà di verità che ha come scopo la potenza e quindi la felicità dell'uomo si rovesci (Aristotele lo afferma esplicitamente) nella potenza e in quella forma di felicità che hanno come scopo la manifestazione della verità e della vera felicità, così è inevitabile, nella civiltà della tecnica, che la situazione in cui la potenza della tecnica è il mezzo il cui scopo è il modo in cui l'uomo intende essere si rovesci nella situazione dove il modo in cui l'uomo vive ha come scopo l'incremento indefinito della potenza della tecnica (E.S., *La buona fede*, Rizzoli, Milano, 1999, «Verità e ragione pratica», parte prima).

Con la morte di Dio, infatti, l'uomo resta privo anche dell'Ordinamento divino al quale doveva adeguarsi e le sue scelte e i suoi scopi diventano arbitrari. Sì che, se l'uomo si serve della tecnica per rifondare il mondo, la rifondazione non può che essere arbitraria e le parti del mondo non possono che essere e rimanere in contrasto tra loro, sì che il contrasto non può che indebolire la potenza. Ciò da cui i contrastanti si separano nella rifondazione «umana» del mondo – cioè il progettare dell'uomo – è esso stesso un contrasto. Ma se nella rifondazione del mondo è la tecnica a servirsi dell'uomo, la tecnica compone il contrasto in modo analogo a quello in cui esso era composto dal Dio. Infatti, *rispetto* alla rifondazione «umana» del mondo, lo scopo della tecnica non è arbitrario e in sé contraddittorio, non riduce la potenza, ma all'opposto ne è l'incremento indefinito. E come nella rifondazione filosofica del mondo

l'uomo si adegua all'Ordinamento divino, sacrificando i propri desideri mondani e cioè esercitando la «virtù», così nel tempo della dominazione della tecnica il sacrificio e la corrispettiva «virtù» è l'adeguazione allo scopo di tale dominio, ossia all'incremento indefinito della potenza: ad esso è sacrificata la volontà «umana», quella cioè che vuole forme di potenza che differiscono da tale incremento e che quindi, se non si pongono al suo servizio, sono destinate a soccombere.

## VI. PERSINTASSI DELLA TERRA ISOLATA E VOLONTÀ DEL MORTALE

La terra isolata dal destino appare nel cerchio originario e in ogni altro cerchio del destino. Appare come l'apparire di un contenuto che non include il destino e che tuttavia, per quanto problematico esso possa sembrare nella terra isolata, vi si presenta come il terreno sicuro in cui si mostrano tutti gli impulsi, i desideri, le volontà, i problemi, le verità, gli errori, tutti i significati e tutte le cose. («Appare come l'apparire», si è detto, cioè il destino è l'apparire incontrovertibile dell'apparire che costituisce l'isolamento della terra e il cui contenuto è quindi controvertibile). L'isolamento della terra è cioè la fede, la volontà che il contenuto non includente il destino sia la totalità di ciò che appare (la totalità nella quale tale contenuto non può peraltro apparire *come* non includente il destino). D'altra parte, nel cerchio originario del destino appare che il contenuto della terra isolata è variante e che quindi è necessario che essa intenda il variare del proprio contenuto come il suo diventar altro. Pertanto, l'isolamento della terra, in quanto fede nell'esistenza del diventar altro, è la forma originaria della volontà di potenza (senza rendersene conto vuole cioè che qualcosa, in quanto è ciò

che esso è, sia altro da ciò che esso è) e sta a fondamento della volontà del mortale (appartenente al contenuto della terra isolata) di far diventar altro le cose.

Tutto questo che si è detto della terra isolata (determinatamente mostrato nei miei scritti e richiamato anche nelle pagine precedenti) le compete con necessità. Nel paragrafo precedente si è aggiunto che, all'interno della « storia del mortale » quale si mostra nell'interpretare secondo cui si costituisce la terra isolata (e che, appunto, si esprime innanzitutto nella fede che interpreta il variare della terra come diventar altro, e il contenuto della terra isolata come la totalità di ciò che appare), la volontà di potenza del mortale, che dapprima urta contro ciò che non si lascia domare, si assicura la propria sopravvivenza credendo – lungo tutta quella « storia », cioè in modo sia preontologico sia ontologico – nello smembramento della potenza originaria e divina che era rimasta indomata e credendo nel sacrificio che restituisce al Dio smembrato e domato la forza che in tal modo può continuare a dispiegarsi come mondo. Che, in quanto isolata dal destino, la terra sia fede nel diventar altro delle cose, e quindi forma originaria della volontà di potenza, e sia fede che il proprio contenuto è la totalità di ciò che appare, tutti questi sono tratti necessari del destino – appartengono cioè alla persintassi del destino: all'interno della terra isolata, di questi tratti possono apparire soltanto il diventar altro e il carattere di totalità del contenuto che appare (nel modo indeterminato secondo cui la totalità appare nel mondo preontologico e nel modo determinato secondo cui essa appare in quello ontologico). E nella « storia del mortale » appare che, per poter essere e crescere, la volontà di potenza evoca la forma mitica, epistemica e tecnica del divino (ossia dell'originaria potenza suprema) e del suo smembramento.

Tuttavia la volontà di potenza non può sapere che, quando lo smembramento del Dio viene pensato (nel-

l'*epistémē* e nella tecnica) in modo ontologico, ossia come produzione-creazione degli *enti* (cioè dell'*essere* delle cose), il Dio che sarà smembrato è lo stesso *enticida* (par. III) e quindi sopprime quell'ente che è la volontà stessa. Per esser potente la volontà evoca l'enticida, ciò che la sopprime perché, identificandola al nulla, la strappa al suo essere, cioè la smembra nel modo più radicale. Lo smembramento del Dio da parte della volontà è insieme e si fonda sullo smembramento degli enti del mondo compiuto dal Dio. Nella sua forma mitica – cioè preontologica – lo smembramento del Dio e del mondo, ancora, non può essere enticidio e annientamento della volontà di potenza, ma è il diventare mondo da parte di ciò che, in quanto racchiuso nell'unità originaria del divino, non è mondo; sì che, anche qui, lo smembramento del divino è insieme lo smembramento del mondo – ossia è la forma preontologica dell'enticidio. Infatti, nel diventar altro – e, in questo caso eminente, nel diventar mondo da parte del non-mondo –, ciò che è diviso da sé, e dunque smembrato, non è solo ciò che diventa altro, ma anche l'altro, che è altro da ciò che diventa altro, e tuttavia, insieme, è identico ad esso, giacché il diventare è l'identificarsi a ciò che si diventa, e pertanto anche l'altro (nella fattispecie il mondo) è altro, cioè diviso, da sé (dal non-mondo), ossia è smembrato.

Il «diventar altro delle cose» è un fondamentale tratto «costante», cioè non sopraggiungente, del contenuto dell'apparire *della terra isolata* – ma sopraggiungente (come l'intera terra e dunque come l'intera terra isolata) nel cerchio dell'apparire del destino. (Sul senso delle «costanti», cfr. *S.O.*, X, 9, 18, 19). Il «diventar altro» è cioè una determinazione «persintattica» fondamentale *della terra isolata* – che non è la persintassi *del destino*, anche se è quest'ultima a stabilire quali siano in verità le determinazioni persintattiche della terra isolata; sì che la persintassi della terra isolata è inclusa, come

negata, nella persintassi del destino. Altra determinazione fondamentale persintattica della terra isolata è l'esser, quest'ultima, la totalità di ciò che appare. Il diventar altro delle cose, poi, è una determinazione persintattica complessa, che include le determinazioni persintattiche «cosa», «altro», «non esser il proprio altro da parte della cosa» – ma non può includere che la fede nel diventar altro da parte di qualcosa è anche la fede nell'impossibile identità del qualcosa e del suo altro: non può includere quei tratti (e innanzitutto lo stesso esser terra *isolata*) che appartengono necessariamente alla terra isolata ma che soltanto nel destino possono apparire.

In quanto appare nei cerchi del destino, è necessario che la terra isolata appaia innanzitutto come l'inflessibile Diventar altro su cui si fonda la volontà del mortale che vuol far diventar altro le cose del mondo in modo diverso da come *di per sé* diventano nell'inflessibile Diventare e che crede, nel senso che verrà precisato, nello smembramento e nel sacrificio. Ma è anche necessario che la terra isolata (e la volontà che su di essa si fonda) creda che il diventar altro, in quanto tale, sia *dapprima* uno *stare*, un permanere, da parte di ciò che diventa altro e che è a sua volta diventato da altro. Se non credesse nell'esistenza di questo *stare* iniziale, non potrebbe nemmeno credere nell'esistenza di ciò rispetto a cui l'altro, a cui il diventare conduce, è altro; non potrebbe quindi nemmeno credere nell'esistenza dell'altro: per essa il diventare non condurrebbe ad altro, dunque non esisterebbe. Che il diventar altro sia innanzitutto uno stare è pertanto un'ulteriore determinazione persintattica della terra isolata.

L'apparire della persintassi della terra isolata non è la coscienza con cui la volontà del mortale si rende presente il mondo per trasformarlo, ma è il fondamento dell'apparire in cui tale coscienza consiste. La persintassi della terra isolata, cioè, è la dimensione senza il cui apparire è impossibile che nella terra isolata appaia

qualcosa: è lo *sfondo* che appartiene alla terra isolata ma che in essa non sopraggiunge (sebbene sia destinato a tramontare) e accoglie tutto ciò che in essa sopraggiunge (mentre la persintassi del destino è quel diverso sfondo, *assolutamente* non sopraggiungente, in cui sopraggiunge la terra e quindi la terra isolata e innanzitutto la sua persintassi).

Poiché la terra isolata è il contenuto sopraggiungente (nel cerchio del destino) che appare quando e in quanto esso è isolato dal destino, la persintassi della terra isolata è ciò che appare in tutte le terre isolate dal destino. (Ognuna di esse – si richiami – appare in un certo cerchio del destino: ad ogni cerchio appartiene una terra isolata. D'altra parte l'isolamento della terra si fonda sulla terra non isolata: soltanto in quanto quest'ultima appare può apparire la terra isolata. La terra sopraggiunge cioè nel cerchio del destino e vi mostra il proprio puro volto; l'isolamento della terra la sottrae al destino, ma non nel senso che quel puro volto della terra non appaia più nel destino, ma nel senso che con l'isolamento appare il volto sfigurato della terra, e tale volto *contrasta* il puro volto della terra e – testimoniato dal linguaggio della terra isolata – prevale su di esso che, pur non testimoniato, continua tuttavia ad apparire).

Il contenuto che sopraggiunge nelle terre isolate (e nelle pure terre che appaiono nel destino non isolate da esso) differisce in ogni terra (altrimenti sarebbe impossibile quella molteplicità di cerchi del destino che invece è necessaria – *Glr.*, V; *Oltr.*, III, IV –, e differisce per la diversa *destinazione* di ogni cerchio del destino – *Glr.*, XII). La volontà del mortale, in quanto volontà di quel contenuto differenziato, non può quindi appartenere alla persintassi della terra isolata (che è identica in ogni terra isolata), appunto perché diverse sono le cose che in ogni terra isolata tale volontà vuol far diventar altro (cfr. d'altra parte quanto si mostra nei capp. XI-XII a proposito del rapporto tra terra isolata – e quindi

voluta – e la «destinazione» del cerchio in cui tale volontà appare). Ma, da quando appare, la volontà del mortale, oltre a implicare *con necessità* ciò su cui essa si fonda, ossia l'apparire della terra isolata e innanzitutto della sua persintassi, implica *con necessità* la fede nello «smembramento» o frantumazione della potenza suprema ancora indomata (che in vari modi, nell'isolamento della terra, vien chiamata «Dio»). Se implichi anche il «sacrificio» che, in qualche modo rafforzando di nuovo tale potenza, consente alla volontà di continuare a far diventar altro le cose, rimane invece ancora un problema per il linguaggio che testimonia il destino: rimane un problema qualora la volontà del mortale si creda capace di operare, *essa*, il sacrificio che la salva, ripristinando la potenza originaria. (Nel capitolo VI vengono comunque indicati i tratti fondamentali che competono necessariamente a questa volontà). La necessità dell'implicazione della fede in tale «smembramento», da parte della volontà del mortale, appare nello sguardo del destino. In quanto, invece, è contenuto dell'interpretare che appartiene alla terra isolata – in quanto appare cioè all'interno della «storia del mortale» –, quell'implicazione è priva di tale necessità. E tuttavia è in qualche modo una «conferma» dell'implicazione necessaria – nel senso che, al di sotto della differenza abissale tra ciò che è affermato nella verità e ciò che è affermato nella non verità, può sussistere in certi casi un tratto comune.

La volontà del mortale di far diventar altro le cose sopraggiunge nella terra isolata, ossia nella forma originaria della volontà: nella volontà, nella fede che le cose che appaiono diventino altro (e il contenuto della quale non può apparire in essa come un voluto-creduto, ma appare come l'«evidenza» originaria). Sopraggiungendo nella volontà originaria, la volontà di far diventar altro le cose si trova pertanto di fronte al Diventar altro che, *da sé*, le fa diventare altro: una catena inflessibile che

le coinvolge e le incorpora tutte e quindi anche la stessa volontà del mortale. Nell'inflessibilità del Diventar altro questa volontà vede la Potenza suprema e indomata, di fronte alla quale si sente impotente. Per riuscire ad essere volontà di far diventar altro le cose in modo diverso da come esse, *da sé*, diventano altro nella catena inflessibile, è quindi *necessario* che la volontà del mortale *creda* che la catena si spezzi e che i suoi anelli – le differenze che nel Diventar altro vanno via via mostrandosi – si separino gli uni dagli altri. La separazione è lo smembramento dell'Indomato. Infatti, solo in quanto separati si rendono disponibili alla volontà di trasformarli – che non può voler trasformare l'intera catena inflessibile, impadronirsene totalmente con un unico atto indiviso e immediato, innanzitutto perché non la vede nella sua interezza, ma la vede svolgersi via via, ne vede soltanto le parti. La volontà del mortale è necessariamente fede nello smembramento anche se essa può credere o che quest'ultimo sia un'azione dello stesso Inflessibile, oppure sia il risultato di una forza («magica») che la volontà crede di possedere. A un certo punto della sua «storia» il «mortale» può credere che la successione del giorno e della notte, o il ritmo delle stagioni siano ricorrenti in modo da rendersi prevedibili, ma i contenuti singoli del ricorso sono sempre diversi, imprevedibili, e imprevedibile e quindi indominabile è la totalità della catena dell'Inflessibile per una volontà che con un atto immediato e indiviso volesse farla diventare altro e che quindi è necessario che essa sappia il più possibile di ciò che essa intende dominare. Anche la tecnica del nostro tempo, che progetta la propria dominazione su tutte le cose, è consapevole dell'imprevedibilità del tutto e intende il proprio dominio su di esso come una progressione infinita dove la dominazione effettiva ha di volta in volta come contenuto soltanto una parte più o meno estesa.

Ma non solo è necessario che la volontà del mortale

creda di poter volere solo se l'Inflessibile si flette e si smembra: è anche necessario che essa voglia il perpetuarsi dello smembramento che la rende potente. Inoltre, credendo nello smembramento dell'Inflessibile, è necessario che essa creda anche che l'Inflessibile sia la fonte dello smembramento e dell'indebolimento di sé stesso, e creda quindi che il venir meno dell'Inflessibile sia il venir meno della capacità, che essa è riuscita ad avere, di far diventare altro le cose.

A questo punto, *se* la volontà del mortale – volendo continuare a volere (e una volontà che non voglia il proprio permanere non è volontà: cap. VI) – si credesse capace di rafforzare ciò che si è smembrato: *se* si credesse capace di poterlo riunire e ricomporre, senza però perdere il proprio voler continuare a volere (la propria capacità di continuare a volere), allora anche il momento del «sacrificio», come quello dello «smembramento», sarebbe necessariamente implicato dall'essenza della volontà, giacché il «sacrificio» consiste appunto, almeno nel suo carattere formale, in quel riunire e ricomporre. Ma *che* la volontà creda di avere quella capacità è qualcosa che appare all'interno della «storia del mortale», ossia all'interno dell'interpretare in cui essa consiste, ma non è ancora qualcosa che – si è detto sopra – il linguaggio testimoniante il destino sia in grado di indicare come qualcosa di necessario. D'altra parte, *se* la volontà del mortale, volendosi perpetuare, si crede insieme capace di rafforzare l'Inflessibile, restituendogli quel che da esso ha ricevuto, è necessario che essa creda anche di non dovergli restituir tutto, rinunciando così a volere e ad aver potenza, ma di dovergli restituire qualcosa che abbia la capacità di rappresentare tutto ciò che essa è riuscita a ottenere, e che in quanto ha questa capacità, si può dire, «è reso sacro» (*sacrum facere*), ossia è distolto dal luogo in cui le cose soddisfano la volontà e (nel *sacrificium*) è offerto all'Inflessibile.

Tuttavia, in quanto la volontà del mortale è voler

continuare a volere, è necessario che essa creda che il divino (l'Inflessibile) non si estingua nel proprio smembramento; e dunque è necessario che essa – *qualora* non si creda capace di ripristinare la potenza originaria del divino – creda che sia il divino stesso a ricostituire la propria pienezza, ritornando quindi da sé a sé ed essendo pertanto «sacerdote» di sé stesso – sì che il circolo che incomincia con lo smembramento del Dio si conclude con questo suo ritornare a sé, nel quale si compie anche «il nostro ritorno» (*reditus nostri*) e si realizza la «pace» del mortale con il Dio che si è fatto «sacrificio di pace» (*sacrificium pacis*). Se la volontà non crede di esser capace, essa, di essere il *sacerdos*, e non crede nemmeno di aver essa operato quello smembramento, è necessario cioè che essa voglia il sacrificio al Dio (*qui sacrificium Deo volunt*) nella forma dell'autosacrificio del Dio. La volontà ha potere sulle membra del Dio, ma esse sono pur sempre le membra di lui, e in quanto provengono da lui possono esser chiamate «Figlio di Dio». In questa situazione è cioè necessario che la volontà del mortale creda che «nessun sacerdote è giusto e santo come l'unico Figlio di Dio» (*quis ergo tam iustus et sanctus sacerdos quam unicus Dei Filius...?*, Agostino, *De Trinitate*, 4, 13-14).

La parola «smembramento» sembra adatta soprattutto al linguaggio del mito. Sennonché *membrum* non significa tanto «parte del corpo», «pezzo di carne», quanto piuttosto, semplicemente, «parte», ricollegabile anche dal punto di vista glottologico al greco *méros* («parte»). Nella «storia del mortale» lo smembramento si presenta cioè (come si è indicato nel paragrafo precedente) non solo nella *forma* del mito, ma anche in quella dell'*epistēmē* filosofica della verità, e in quella della tecnica, nelle quali «smembramento» significa «spartizione» dell'originariamente indiviso e inflessibile. Quanto al significato, questa triplice forma sussiste anche per il «sacrificio», che però è parola tipica del linguaggio del mito. La *necessità* che la volontà del mor-

tale – per essere e perpetuarsi – creda, nel modo qui sopra precisato, nello smembramento del Diventar altro e nel sacrificio, non si riferisce pertanto a quelle forme, che sono i *modi* in cui la volontà crede (e che appaiono nella *non* necessità del contenuto della terra isolata), ma si riferisce al contenuto che è comune a quei diversi modi di credere in esso. Nel mito questo contenuto (smembramento e sacrificio) si presenta come contenuto di un semplice credere; nell'*epistémē* si presenta come contenuto del credere nella «verità» e «necessità» (*katà tò chreōn*) della sua esistenza e nell'immutabilità di ciò che tuttavia si smembra e si ricostituisce; nella tecnica si presenta come un credere che, ascoltando la voce essenziale della filosofia del nostro tempo, nega quell'immutabilità, ossia nega che lo smembrarsi e ricostituirsi della potenza tecnica abbia un limite, costituito appunto dall'Immutabile, e concepisce l'inflessibile come il «fatto» di non esser stato ancora flesso. Nessuno di questi tre modi è presente negli altri due, mentre in tutti e tre è presente il contenuto che il linguaggio del mito chiama smembramento e sacrificio.

Sia non credendosi, sia credendosi capace di flettere, rompere, smembrare l'Inflessibile – e d'altra parte essendo necessario che, per poter volere, la volontà creda che l'inflessibile si fletta, e che dunque esista un punto in cui esso incomincia a flettersi –, è inoltre necessario che essa veda in quel punto l'*inizio del mondo* – il «divino», dice il linguaggio del mito –, in quanto non se ne sta chiuso in sé ma si rivolge al mondo e ad essa. Quel punto è la falla attraverso la quale l'inflessibile si smembra e diventa mondo; ed è insieme il varco che consente alle parti del mondo di ritornare e rafforzare l'inflessibile che è andato svuotandosi e indebolendosi.

All'essenza della volontà, comunque si configuri nelle forme che essa può assumere, compete dunque, in-

nanzitutto, il trovarsi di fronte alla barriera dell'Inflessibile (che la volontà avverte come tale anche quando non sa esprimerlo). Vuole altro, perché non vuole ciò che essa ha dapprima dinanzi a sé e che quindi essa innanzitutto subisce, più o meno a lungo, senza riuscire a fletterlo. Se la volontà sopravvive alla propria impotenza iniziale e continua a volere, credendo di ottenere, può crederlo solo se a un certo momento – creda o no di esser capace di averlo prodotto – dinanzi ai suoi occhi si presenta lo smembramento dell'Inflessibile. In entrambi i casi la volontà è essenzialmente timore. Anche se crede di averlo prodotto e insieme di saper perpetuare lo smembramento, questa fede è insieme (in quanto fede) dubbio, che per quanto tenuto lontano non è per questo annientato e il suo permanere è il timore di non saper più operare quella produzione e perpetuazione. La volontà teme che la barriera del tutto, che essa è riuscita ad aprire, penetrare e spezzare abbia a richiudersi e a riunirsi e quindi la uccida – giacché una volontà che non riesca a ottenere alcunché è una volontà morta. E comunque la volontà è nel timore in quanto essa, vedendo nello smembramento la condizione della propria potenza, non può non vedere, in quel suo vedere – in quella visione che la volontà non può non sentire come propria – il « responsabile » dello smembramento. Non può non sentirsi « in colpa », cioè avvertire di essere andata contro la radice della propria esistenza.

Essendo essenzialmente timore, e pertanto sentendosi responsabile e in colpa, la volontà può quindi continuare a vivere soltanto se *si allea* con ciò che essa ha violato e di cui ha timore, cioè soltanto se *rinuncia* a qualcosa di sé, ossia al progetto di porre sé stessa come l'unica legge. In questa rinuncia consiste l'essenza di ciò che il mito chiama « sacrificio », che, lungo la « storia del mortale », nell'*epistēmē* della verità è l'adeguazione all'Ordinamento immutabile e che nel tempo della

tecnica (cioè della morte di ogni *immutabile*) è l'adeguazione di ogni forma della volontà all'Ordinamento costituito dalla volontà di incrementare indefinitamente la propria potenza (che non ha nulla al di sopra di sé *sin tanto* che essa è e che quindi riconosce il proprio carattere precario – e insieme ipotetico). Con quell'alleanza-rinuncia-sacrificio la volontà riunifica ciò che essa aveva separato, prevaricando. Fermo restando che, nello sguardo del destino, sia la separazione sia la riunificazione sono la *fede*, in cui la volontà consiste, di ottenerle. (Il mito attribuisce spesso all'Inflessibile la volontà di smembrarsi per dare origine alle parti del mondo. Anticipa nella volontà del divino la volontà del mortale. Ma anche in questo caso la volontà di smembramento attribuita al divino non può non avere la struttura qui sopra indicata, che non compete alla volontà in quanto mortale, ma in quanto volontà).

La volontà originaria è l'isolamento della terra, al cui interno appare la volontà separante e riunificante, cioè la volontà «empirica» (che si presenta in vari modi: come gruppo umano più o meno complesso, come un dio o dèi – la teogonia, ad esempio, è appunto il separarsi degli dèi dal caos originario e le loro lotte sono il sacrificio che anch'essi devono celebrare perché la forza originaria del caos non vada dispersa – come l'esser io di un individuo, come tecnica). La volontà originaria vuole – cioè crede, accecandosi – che il diventar altro, prima ancora di essere un voluto che la volontà «empirica» vuole (crede di) far passare dall'assenza alla presenza, sia un *dato*, anzi *il* dato, che esiste indipendentemente dal volere. In quanto il «decidere» è avere anticipatamente presente ciò che si vuole ottenere, la volontà originaria non è un decidere, non decide di produrre quel diventar altro dove l'altro sarebbe il *dato*, ma è, appunto la fede nell'esserci del *dato*, costituito appunto dal diventar altro che alla volontà «empirica» si presenta innanzitutto come catena inflessibile.

Ogni decisione – come visione anticipata di ciò che si vuole – accade all'interno della volontà originaria, ossia della terra isolata. In quanto invece il de-cidere è *separare* (*D.d.N.*, XI-XIII; *O.L.*, parte prima, III) la volontà originaria è la de-cisione originaria, ossia la separazione dal destino, che non ha anticipatamente presente la terra isolata, ma è l'isolamento che la crede il dato nel quale è inclusa la separazione-alleanza-rinuncia(-sacrificio) operata dalla volontà «empirica». Ma anche ogni decisione di quest'ultima è separazione (cioè fede di poter separare). Ogni separazione è un far diventar altro, e viceversa. Anche la riunificazione costituita dall'alleanza-rinuncia-sacrificio è un far diventar altro e quindi un separare: la riunificazione decide di ricostruire ciò che il decidere ha distrutto.

Sino a quando la volontà «empirica» si crede incapace di ottenere alcunché, ossia di smembrare l'Inflessibile, non riesce a vivere, è subito morta. Innanzitutto nel senso più elementare: il suo corpo non ha cibo, acqua, riparo (agli dèi manca il nettare e l'Olimpo). Nella terra isolata, la fede nella propria impotenza a ottenere implica con necessità la fede nella propria o nell'altrui morte (e tale implicazione appare nel destino). Questa morte è la sua impotenza. Ma appena la volontà crede di ottenere, spezzando la catena dell'Inflessibile, appena si crede capace di far essere il diventar altro, è la sua stessa potenza a evocare e ad essere la morte – il diventar altro essendo appunto il morire di ciò che diventa altro. La potenza della de-cisione è essenzialmente impotenza, morte, indecisione, dunque. La volontà che non ottiene (e ottenere e non ottenere significano, rispettivamente, credere di ottenere e di non ottenere il diventar altro) è volontà morta; ma la volontà si libera dalla morte riuscendo a credere di ottenere, cioè volendo la morte nella sua forma più compiuta. All'inizio muore perché, proprio perché è il tentativo di vivere (e vivere significa credere di ottenere), è soltanto il tentativo di morire; poi muore

proprio perché il suo tentativo di vivere riesce (cioè essa crede che riesca). La volontà in quanto tale è contraddizione – ossia è il positivo significare del nulla che la volontà è in quanto contenuto contraddittorio della contraddizione.

Nell'implicazione necessaria, che dopo l'impotenza iniziale della volontà rispetto all'Inflessibile conduce alla sequenza che procede dallo smembramento dell'Inflessibile all'alleanza-rinuncia-sacrificio che rendono potente la volontà, l'implicante non è la nullità della volontà in quanto contenuto contraddittorio, ma è il positivo significare dei termini di quella sequenza. Così come, innanzitutto, non è la nullità del contenuto contraddittorio della contraddizione del *diventar altro* a implicare necessariamente la contraddizione dell'*esser altro da sé* (ossia del *non esser sé stesso*) – il nulla non implica alcunché –: l'implicante è il diventar altro in quanto positivo significare che non mostra di includere l'esser altro da sé; e l'implicazione è il mostrarsi di questa inclusione, ossia è il mostrare che quel non includere ancora è l'isolamento del diventar altro dal suo essere l'esser altro da sé – l'isolamento da ciò a cui è necessariamente unito. (Considerazioni analoghe, in *A.d.R.*, XII, 2).

Nella «*storia del mortale*», quando l'alleanza-rinuncia-sacrificio non si instaura più rispetto all'Ordinamento immutabile dell'*epistḗmē*, ma rispetto all'Ordinamento della tecnica – ossia alla volontà di incrementare all'infinito la propria potenza, e tale volontà sia ormai capace di ascoltare la voce del sottosuolo essenziale della filosofia del nostro tempo, che mostra l'impossibilità di ogni limite assoluto e immutabile –, allora è inevitabile che il dominio della volontà sulle parti del mondo, reso possibile dalla loro separatezza, sia quella liberazione assoluta da ogni immutabile, nella quale la volontà crede di essere libera anche rispetto al proprio accadimento, e decide (e innanzitutto decide l'incremento

indefinito della propria potenza) sapendo che avrebbe potuto non decidere o decidere diversamente. Ogni determinismo e fatalismo, in cui il diventar altro è un percorso inevitabile è infatti anch'esso un Ordinamento immutabile. Nella decisione assolutamente libera la volontà sacrifica alla crescita della propria potenza tutto ciò che di diverso potrebbe volere ma non vuole.

## VII. NOTA: CONTENUTO E FORMA DELL'ESSENZA DEL NICHILISMO

In *Tautótēs* (che riprende *S.O.*, il par. 3 dell'Introduzione 1979/81), si mostra l'intreccio tra il nichilismo in quanto fede che gli essenti escano dal nulla e vi ritornino e il nichilismo in quanto forma di ogni dire dei mortali. Ogni loro dire dice che qualcosa (A) è qualcosa (B, o A): A=B, A=A (A è B, A è A); dove il qualcosa detto è sempre altro dal qualcosa di cui esso si dice, perché anche in A=A (che è un significato distinto dal semplice A) A è identificato a qualcosa che è altro da A, appunto perché un « secondo » A.

La fede nel diventar altro da parte, per esempio, della legna che diventa cenere ha il proprio fondamento nell'isolamento di ciò che diventa altro, ossia nel suo esser isolato dal proprio. La legna, la cenere, gli stati intermedi tra la legna e la cenere sono tutti degli eterni (e ognuno non è gli altri). Coesistono eternamente, sono eternamente uniti, nessuno è isolato dall'altro, e quindi nessuno di essi ha bisogno di diventare l'altro per unirsi ad esso. Il loro insieme eterno compare progressivamente nel cerchio del destino e la terra isolata lo interpreta come un diventare l'altro. E, quando sopraggiunge nella terra isolata, il pensiero ontologico crede che il diventare altro sia il diventar nulla da parte degli essenti o il diventar essente da parte del nulla.

Accade lo stesso in ogni dire dei mortali. Nel dire A=A (A è A), A *diventa* quell'altro da sé che è il «secondo» A, perché il «primo» A è isolato dal «secondo». Allora il dire-pensare della terra isolata, per unire il «primo» e il «secondo», *conduce* il «primo» A all'identità con sé stesso; ma, proprio perché ve lo *conduce*, lo conduce all'identità con qualcosa che è necessariamente un altro: in quanto isolato, A *diventa* sé stesso e, proprio perché lo diventa, diventa ed è altro da sé. Ma nello sguardo del destino l'esser sé dell'essente (l'esser sé che A=A si illude di pensare e di dire) è eterno. L'essente in quanto tale (e pertanto ogni essente), che è eterno, è eternamente sé stesso. È sé stesso perché è eterno; è eterno perché è sé stesso. Ed essendo eternamente sé stesso non ha bisogno di *esser condotto* a sé stesso, non ha bisogno, per unirsi a sé stesso di diventare sé stesso.

Nel dire A=B (A è B: «il cielo è azzurro», «3 è maggiore di 2»), B è ancora più esplicitamente altro da A – giacché è necessario che quell'*esser* B da parte di A significhi l'*identità* di A e di B. E, anche qui, è perché A è isolato da B che in A=B viene inevitabilmente pensata l'identità dei non identici; sì che per unire A e B è anche qui necessario *condurre* A al suo esser B, ossia è necessario il suo diventare l'altro e l'essergli identico. Quando il linguaggio della terra isolata dice: «Questa lampada è accesa», identifica due essenti (o significati) diversi: questa lampada e la sua appartenenza all'insieme delle cose accese. Ma sia l'una che l'altra sono anch'esse degli eterni, eternamente uniti, e quindi il pensiero non ha bisogno di condurre l'una alla sua identità con l'altra – il condurre a cui è invece costretto in quanto il linguaggio dei mortali isola questa lampada dal suo essere accesa.

In «Questa lampada è accesa», l'altro è l'essere accesa. Il linguaggio dei mortali distingue questa affermazione dall'affermazione «Questa lampada *viene* accesa» (ossia diventa lampada accesa), e tuttavia per tale lin-

guaggio questa lampada non è stata e non sarà sempre lampada, ma è qualcosa di divenuto da altro e che diverrà altro; e lo stesso si dica del suo essere accesa. Che siano dei divenuti da altro e dei divenienti altro rimane implicito, quando quel linguaggio dice: «Questa lampada *è* accesa»; implicito e tuttavia necessariamente pensato.

Ogni dire di questo linguaggio dice dunque in un duplice modo il diventar altro. Da un lato lo dice nel senso or ora indicato: A, la lampada, è un divenuto, come lo è B, l'essere accesa; ed è un divenuto anche A che compare in A=A («Questa lampada è questa lampada»): l'essente è sé stesso *quando e sin tanto che esso è*; quando è nulla è impossibile che *esso* sia sé stesso. Dall'altro lato lo dice nel senso qui sopra indicato per primo: in quanto isolata dalla sua appartenenza alle cose accese, quando si pensa che questa lampada è accesa si pensa il divenire (il diventar altro) che conduce questa lampada a quel proprio altro che è il suo essere accesa. Nella terra isolata ciò che è detto (A=A, A=B) è un diventar altro sia perché *è* (ossia è un «ciò che»), sia perché *è detto*. Rispetto alla configurazione ontologica del linguaggio dei mortali, il primo di questi due lati è il contenuto, il secondo è la forma dell'essenza del nichilismo.

*Ogni* dire del linguaggio mortale presenta questa duplicità. Nell'affermazione: «Questa lampada *viene* accesa», si dice che essa *è un diventare* una lampada accesa; sì che è questo diventare ad esser detto di questa lampada: in modo analogo a quello per cui è l'essere accesa ad esser detto di essa. E, come l'essere accesa, così il diventare accesa è l'altro a cui il linguaggio mortale identifica questa lampada. Per il pensiero della terra isolata, come la lampada, così il suo diventare accesa non è sempre stato né sarà sempre; e isolando i due è necessario, per unirli, che il primo divenga il secondo; cosicché, dicendo che questa lampada diventa accesa si dice (implicitamente) che questa lampada diventa quel proprio altro

che è il suo diventare accesa. Il *progressus in indefinitum* che in tal modo si produce è un ulteriore aspetto dell'impossibilità che qualcosa riesca a raggiungere il proprio altro, ossia che divenga altro. Questa impossibilità si fonda sull'isolamento del qualcosa dal proprio altro; e nella forma ontologica del divenir altro, tale isolamento si fonda a sua volta sull'isolamento di ogni essente dal proprio essere. Così isolato l'essente è nulla (e questo isolamento è l'essenza del nichilismo). In quanto esso è nulla è impossibile che esista una relazione necessaria con un qualsiasi altro essente (che di per sé è a sua volta nulla). E quando si crede che l'essente esca dal proprio nulla, è inevitabile che per unirsi a qualcosa debba diventare *e* tale qualcosa *e* anche tale unione, ossia debba diventare il proprio diventar altro; e così all'infinito, non riuscendo mai a raggiungere il proprio altro. Anche per questo motivo nella terra isolata affiora sempre la convinzione profonda che l'altro a cui il divenire perviene non è ciò che ci si attendeva.

In quanto volontà di designare le cose, il linguaggio appartiene alla terra isolata; ma tutte le parole del linguaggio sono eterne. Sopraggiungono nella terra isolata dal destino, e, come le altre cose della terra isolata, proprio perché sono isolate dal destino sono isolate le une dalle altre. L'isolamento dal destino isola dalla necessità autentica di ogni nesso. In quanto isolate, le parole, per unirsi, devono uscire dall'isolamento, cioè devono diventare quell'altro da esse che è la loro accidentale unione.

Sono le parole dell'eccidio, e ormai dell'enticidio in un duplice senso. Dicono il divenir altro, cioè testimoniano e danno spicco all'eccidio e all'enticidio, chiamandolo «evidenza» suprema; e sono esse stesse un divenir altro, che conduce il qualcosa di cui esse dicono a ciò che ne dicono. In tal modo il linguaggio dei mortali uccide le proprie parole. Il loro diventar altro è il loro morire. Non nel senso che gli eterni possano essere uc-

cisi, ma nel senso che credendo nel diventar altro delle cose, e dicendolo, si crede nella loro morte, anche se si tende a riconoscerla soltanto quando gli uomini diventano cadaveri. Ma il pungiglione della morte entra nel sogno della terra isolata, non nella carne degli eterni – nemmeno di quell'eterno che è la fede che il sogno sia veglia.

L'Occidente infatti, che sta al culmine della terra isolata, parla perché, avendo isolato le proprie parole le une dalle altre, vuole unirle, e vuole unirle per poter parlare e nominare le cose. In quanto isolate dal nesso necessario che pur le unisce in quell'inconscio essenziale del linguaggio dell'isolamento che è il destino, le parole sono nulla. Il linguaggio della terra isolata avverte questa loro nullità senza poter sapere da che cosa essa provenga, e volendole unire crede di trarle fuori dal nulla, ossia le pensa come cose originariamente morte, che esso fa vivere dopo averle uccise. E come il mondo è stato originariamente nulla anche se lo si pensa prodotto da Dio, così quelle parti del mondo che sono le parole sono state originariamente nulla anche se la linguistica ritiene che alle loro spalle esista una « Grammatica Universale », da cui sono generate. O anche: la *langue* sta alla *parola* come Dio sta al mondo.

## VIII. ESSERE, ESSER SÉ, L'ESSER SÉ DELLA FEDE

Nel dire che testimonia il destino appare l'« identità di ciò di cui si dice e di ciò che si dice di esso »; e « l'*essere* è questa identità » (*S.O.*, Introduzione 1979-81, p. 33). L'« essere » (presente in modo implicito o esplicito nel contenuto di ogni dire) – ossia il modo in cui l'« è » di un qualsiasi dire (« X è Y ») viene espresso con l'infinito verbale. In quanto identità, *essere* significa *esser sé, essere sé stesso, essere identico a sé*; oppure, all'indicativo, *è sé, è sé*

*stesso, è identico a sé* (*S.O.*, Introduzione 1979-81, 2). Se non significasse questa identità, se significasse una non identità, *essere* significherebbe *non essere.*

Che in ogni dire che testimonia il destino appaia l'identità, cioè l'esser sé, significa che, *qualsiasi* cosa dica, quel dire dice *una certa* identità, l'esser sé di un certo contenuto determinato. Dire l'identità di un certo contenuto con sé stesso non è dire l'identità in quanto tale. Il contenuto del dire che testimonia il destino è l'identità stessa – l'identità in quanto tale, in quanto identità dell'essente in quanto essente – se tale contenuto appartiene alla dimensione persintattica del destino (cioè alla struttura delle determinazioni che appaiono già da sempre, costituendo lo «sfondo» in cui la terra sopraggiunge). Nel dire che dice lo «sfondo» si afferma che *ogni essente è sé stesso*: il contenuto di questo dire è l'identità stessa. Anche il contenuto dell'affermazione che *il contenuto di questa affermazione è l'identità stessa* è l'identità stessa: che ogni essente sia sé stesso (e questo è tale contenuto) è l'identità stessa.

Nello sfondo del destino sopraggiungono gli essenti della terra: il cerchio dell'apparire del destino li accoglie; cioè non solo lo sfondo, ma anche il loro apparire è incontrovertibile. Ma la terra sopraggiunge nel suo esser isolata dal destino, e il contenuto della terra isolata non solo è controvertibile ma è l'errare stesso, la forma più profonda dell'errare: la fede che la totalità di ciò che appare sia la terra. La fede che questa lampada sia accesa è una forma dell'errare. È impossibile che il contenuto della fede esista come qualcosa che non sia tale contenuto, ma sia contenuto del destino: in quanto è siffatto qualcosa è un nulla. D'altra parte la fede che questa lampada sia accesa è una sintesi tra l'aver (questa) fede e il suo contenuto; sì che nel cerchio del destino sono essenti (la cui negazione è autonegazione) entrambi i lati della sintesi: questo aver fede e il suo conte-

nuto in quanto suo contenuto, ossia in quanto positivo significare del nulla.

Tuttavia, se questo contenuto esiste come contenuto della fede, cioè del sogno, nel cerchio del destino l'affermazione di tale esistenza è incontrovertibile. Il contenuto del sogno è il positivo significare del nulla (*S.O.*, IV) e nel cerchio del destino l'esistenza di questo positivo significare, e del suo esser contenuto della fede, è incontrovertibile. Questa lampada e il suo essere accesa sono contenuti del sogno, ma il sognarli è un contenuto che appare incontrovertibilmente nel cerchio del destino.

Pertanto, se all'interno della terra isolata l'affermazione che *questa lampada è accesa* è errore, invece nello sguardo del destino l'apparire che *la fede nell'esistenza di questa lampada è fede nell'essere accesa di questa lampada* non è un errare bensì un contenuto incontrovertibile; ma è incontrovertibile solo in quanto è l'apparire di una certa identità, ossia dell'esser sé di un certo contenuto. La fede nell'esistenza di *questa* lampada, infatti, è fede nell'esistenza non di una lampada qualsiasi ma, appunto, di *questa* che è accesa; sì che l'*essere*, quella «prima» fede, la «seconda», è il loro esser identiche, è l'esser sé dello stesso. In tutti gli esempi che, nei miei scritti, considerano «X è Y» come affermazione appartenente al destino e tuttavia conferiscono alle variabili X, Y dei valori che sono costituiti da essenti della terra isolata – come appunto accade per X = lampada, Y = accesa –, «X è Y» significa propriamente: «La fede in X è la fede in Y» – o «La fede nell'esistenza di X è la fede nell'esistenza di Y»; e lo stesso si dica per affermazioni come «Questa lampada è questa lampada» («X è X»), che propriamente significa: «La fede in (o nell'esistenza di) questa lampada è la fede in (o nell'esistenza di) questa lampada».

Come già si mostra in *S.O.*, *essere* significa *esser sé* non solo quando l'*è* è «copulativo», ma anche quando è «e-

sistenziale». La distinzione tra l'è «copulativo» e l'è «esistenziale» (che diventa esplicita in Kant e nella logica moderna) presuppone che di questa lampada che è accesa si possa affermare una proprietà – l'essere accesa, appunto – senza doverne affermare l'*essere*, cioè potendo affermare che tale lampada non sia stata e non sarà (e sarebbe potuta non essere). Ma affermare che *questa* lampada è accesa significa che questa lampada *esiste* come accesa e viceversa. Anche per quanto riguarda l'«è» esistenziale va innanzitutto rilevato che l'affermazione che questa lampada *è* appartiene al destino (non è un'affermazione della terra isolata) solo in quanto essa significa che *la fede* nell'esistenza di questa lampada *è* – dove l'«esistenza» che è contenuto di questa fede è abissalmente diversa dall'*essere* (ossia dall'*è*) che a tale fede compete: questo *essere* essendo l'*essere eterna* di tale fede (e l'esserlo nel contesto delle determinazioni persintattiche del destino), quell'«esistenza» della lampada essendo invece l'esistenza di ciò che può non essere (ossia che non è stato, non sarà e sarebbe potuto non essere). Orbene, indicando con FL quell'essente che nello sguardo del destino appare come la fede nell'esistenza di questa lampada, «FL è» significa dunque: «FL è sé stesso» (o, usando l'infinito come ad esempio nelle proposizioni oggettive del greco e del latino, «FL esser sé stesso»). Anche in questa affermazione compare l'*è*. E poiché *è* significa *esser sé stesso*, o *è sé stesso*, può sembrare che ne risulti una semplice ripetizione, una sottolineatura che in una forma insolita per una lingua come quella italiana suona: «FL *è esso stesso* sé stesso», o «*lo stesso* FL è sé stesso» – nel senso che ad esser sé stesso è lo stesso FL, non altro. (In italiano non si dice «FL è *sé stesso* se stesso», e nemmeno «FL è, *sé stesso*, sé stesso» – come si dovrebbe fare sostituendo rigidamente l'«è» di «FL è sé stesso» con «è sé stesso» –, ma si dice, appunto, o «FL è *esso* stesso sé stesso, o «*lo stesso* FL è sé stesso», sostituendo il «*sé*» che compare

per la prima volta in quella sostituzione rigida con «*esso*» o con «*lo stesso*», senza che il significato risulti alterato). Ma «FL è *sé stesso*» significa «l'esser sé stesso (da parte) di FL»; sì che «FL *è esso stesso* [= *è sé stesso*] sé stesso» significa che «l'esser sé stesso di FL è sé stesso» – dove il «secondo» *esser sé stesso* non è un generico esser sé stesso, non è l'esser sé di una cosa qualsiasi, ma è l'esser sé stesso *di FL*, e quindi né questo «esser sé stesso» è «secondo» né quello è «primo», ma sono, appunto, l'identico (non: «identici», al plurale). Tale identità è espressa da ultimo dall'affermazione che l'«esser sé di FL è l'esser sé di FL». Questa affermazione è il significato che, nel destino, compete a «FL è». Dunque, nella sequenza «FL è», «FL è sé stesso», «FL è esso stesso sé stesso», «l'esser sé di FL è l'esser sé di FL», quest'ultima affermazione è il significato concreto ed autentico della prima. E pertanto «FL è esso stesso sé stesso» non è una semplice ripetizione o inutile sottolineatura di «FL è sé stesso».

Ma in quanto quell'ultima affermazione appartiene al destino è impossibile che l'esser sé di FL non includa o non sia il suo essere identico a sé, cioè non includa l'identità che è espressa dall'*è* che compare in l'«esser sé di FL *è* l'esser sé di FL». Infatti, se questa identità (questo *è*) non è inclusa nell'esser sé di FL, e poiché questa identità *è* l'identità dell'esser sé di FL con l'esser sé di FL; e, se quella non inclusione viene riproposta (e continua ad esser riproposta), lo stesso discorso va ripetuto per quest'ulteriore identità che costituisce l'*è* da cui sono unite quelle due identità –, sì che l'affermazione «questa identità *è* l'identità dell'esser sé di FL con l'esser sé di FL» diventa l'affermazione «questa identità *è* l'identità dell'identità dell'esser sé di FL con l'esser sé di FL» – e così via *in indefinitum*. Ma con tale *regressus in indefinitum* l'esser sé stessa della fede nell'esistenza di questa lampada viene differito all'infinito, cioè viene negato che la fede in questa lampada sia sé stessa: viene

negato un tratto del destino, ossia ciò la cui negazione è autonegazione. Dunque è necessario che l'esser sé di FL includa originariamente e cioè sia insieme il suo essere identico a sé. (Quest'ultimo capoverso ripropone in forma diversa la tematica del cap. X di *Taut.*).

Poiché *essente* significa *ciò che è*, allora – poiché *essere* (*è*) significa *esser sé stesso* (*è sé stesso*) – *ciò che è* significa, nel cerchio del destino, *ciò che è* (*un*) *sé stesso.* Il *ciò che* indica una qualsiasi «cosa» (nel senso più ampio: come significato, molteplicità dei modi di significare, determinazione, differenza, ciò che intende stare al di là di ogni significato e di ogni differenza, come l'«assolutamente altro», contraddizione, cosa che appare e che non appare, dunque anche FL). Nel cerchio del destino le cose *sono* – in un senso essenzialmente diverso da quello secondo il quale esse sono, apparendo nella terra isolata e, al culmine di essa, nel pensiero dell'Occidente. *FL è un essente* significa pertanto: *FL è un ciò che è* e quindi – in base a quanto si è rilevato sopra sul senso dell'«è» –: *FL è esso [= sé] stesso un ciò che è sé stesso.* E questa affermazione esprime daccapo un'identità: l'identità tra l'esser sé stesso da parte di FL (ossia tra *FL è esso stesso*) e *ciò che è sé stesso;* che non è un qualsiasi «ciò che», ma è «un» «ciò che», ossia è appunto «quel» «ciò che», in cui consiste FL; che a sua volta non è semplicemente FL, ma è l'esser sé stesso di FL, a cui è identico *quel [«un»] ciò che è sé stesso.* E anche in questo caso (in quanto *FL è un essente* appare nel cerchio del destino) è necessario che l'identità tra l'esser sé stesso da parte di FL e *quel ciò che è sé stesso* sia originariamente inclusa in questo esser sé stesso.

Anche ognuna delle affermazioni relative alla necessità che il dire testimoniante il destino dica una identità dice un'identità. Ad esempio, l'ultima affermazione del capoverso precedente dice: «L'identità tra l'esser sé stes-

so da parte di FL e *quel ciò che è sé stesso* è originariamente inclusa in questo esser sé stesso». Il suo «predicato» (*originariamente* inclusa *ecc.*) non si riferisce a un'identità non così inclusa, ma a quell'identità che è originariamente inclusa in questo esser sé stesso, e quindi quell'ultima affermazione dice che quell'identità così inclusa è quell'identità così inclusa, giacché il «predicato» non indica una generica inclusione, ma l'inclusione che compete a quell'identità. (Infine, anche «X non è Y» dice un'identità. «X non è Y» significa infatti «X è non-Y»; e non-Y si dice di X in modo analogo a quello in cui Y è detto di X).

# V

# «L'UOMO CHE SA» E IL NULLA

## I. « DIÀ PANTÒS PÁNTA PERÔNTA »

Solo l'essente in quanto totalità degli essenti è *l'*essente. Parmenide afferma che l'essente è l'essente, ma *separando* l'essente (*tò eón*) dalle cose che sono, l'uno dai molti, l'essente dagli essenti – e inevitabilmente separandoli, per l'essenziale appartenenza del pensiero di Parmenide alla terra isolata dal destino. Tale isolamento è la separazione dalla necessità autentica del destino. Ogni necessità affermata all'interno della terra isolata è apparente, è *volontà* di necessità – come è *volontà* di eternità. Anche «l'essere è» (*ésti gàr eînai*) di Parmenide, che sta all'inizio della storia dell'*epistḗmē* della verità, è inevitabilmente la volontà che sia necessario che l'essere sia: la volontà che l'essere sia sé stesso – anche se nel pensiero di Parmenide, più che in qualsiasi altro luogo della terra isolata, trapela la necessità autentica del destino.

(Isolandosi dal destino, la terra ne avverte l'assenza, perché non solo è pur sempre in relazione a ciò da cui si è isolata, ma il destino, sebbene non testimoniato dal linguaggio, al di fuori dell'isolamento continua ad apparire. Il dolore e la morte, soprattutto, sono il modo in cui l'assenza del destino è avvertita: solo in quanto la

terra è isolata appare la fede nel divenir altro delle cose, sulla quale è fondata la fede nell'esistenza del dolore e della morte. La terra isolata avverte il vuoto senza poter sapere da che cosa possa esser riempito: vuole ciò che essa stessa si è fatta mancare, e proprio perché lo vuole è destinata a non poterlo ottenere. Dopo il mito, in essa si fa innanzi la filosofia, che dapprima è *epistḗmē* della verità, cioè della necessità. La filosofia *vuole* la verità come rimedio contro la morte e il dolore: andando oltre il mito, è, appunto, *philo-sophía*, desiderio e cura, *volontà* dunque, che vuole necessità e eternità – se la « chiarità » del *saphés*, da cui *sophía*, è la stessa di quella dell' *a-lḗtheia* che strappa gli enti dall'oscurità di *lḗthē* per farli apparire nel loro stare, e che pertanto è *epistḗmē*, ossia necessità del pensare e di ciò che è).

Nel destino appare che l'esser essente non è l'identità separata *dalle* differenze: è l'identità *delle* differenze, o *nelle* differenze. (L'*epistḗmē*, dopo Parmenide, *vuole* che l'esser essente sia l'identità delle differenze; non certo nel senso che le differenze non siano tra loro differenti, ma nel senso che tutte siano identiche nell'esser essenti, e differiscano per il diverso modo in cui lo sono. Tale modo è anch'esso un esser essente, il cui significato – ad esempio FL, cfr. cap. IV – differisce però dal significato *essente*, stando al quale tutte le differenze sono identiche. Che è cosa diversa dal dire che sono *l'*identico – impossibile, questo dire, come è impossibile che una certa cosa sia *l'*essente. Inoltre, il modo – un certo modo – di essere *essente* non è il modo – un certo modo – di essere *un certo* essente: che FL sia un essente è un modo di essere essente; che la fede nell'esistenza di questa lampada sia la fede nel suo essere accesa è un modo di essere di FL).

Ma, per l'*epistḗmē* della verità, sia l'esser essente sia le differenze sono un diventar altro. Nell'*epistḗmē*, l'essente in quanto essente (*tò òn hêi ón*) è presente anche negli essenti immutabili, inferiti a partire da quelli divenienti; ma che l'esser essente sia un essente immutabile

non è dovuto all'esser essente. Non è dovuto all'esser essente nemmeno che l'esser essente sia un diventante altro. Ma poiché per l'Occidente – e innanzitutto per l'*epistēmē* – gli essenti che originariamente appaiono (*tà phainómena*) sono un diventar altro, è appropriato dire che l'essente in quanto essente è la *possibilità* di esser un diventar altro, appunto perché, insieme, è la *possibilità* di essere un immutabile – una possibilità che per realizzarsi non deve attendere il trascorrere del tempo, ma si è già da sempre realizzata, ossia già da sempre l'esser essente, che in quanto tale non è né immutabile né diveniente, è diventato altro, è diventato, appunto, quell'altro che è l'essente diveniente e l'essente immutabile. Proprio perché l'essente in quanto essente è la *possibilità* di esser un diventar altro. L'essente in quanto essente è un diventar altro nel senso che è un esser già da sempre diventato altro (ossia un aver già da sempre realizzato la propria possibilità).

L'essente – il *ciò che è* – non è il «puro essere» (anche se in *S.O.* e in *E.d.N.* «essere» è spesso usato come sinonimo di «essente»). L'essente non è il «puro essere» nemmeno quando l'essente sia *separato* dalle differenze. Così separato, il *ciò* di *ciò che è* non può essere una differenza e quindi non può che significare *è* – o *essere*, che è il modo verbale di esprimere, con l'infinito, l'*è*. Poiché *ciò che è* significa *ciò è* (giacché per indicare *ciò è* si può dire «il» *ciò è*, o, appunto, *ciò che è*), allora, separato dalle differenze, *ciò che è* significa *è è* – *eón*, dice Parmenide, *essente*. Il «soggetto» di *è è* si presenta, anche grammaticalmente, come un impersonale. L'*eón* non è il «puro essere», quale è inteso all'inizio della *Scienza della Logica* di Hegel (né Hegel intende sostenerlo, anche se ritiene che il «puro essere» sia l'*eón* di cui parla Parmenide). Se è impossibile che il «soggetto» di *è* sia una differenza, allora il soggetto di *è* è lo stesso *è*, e «È è» *è*

pertanto una relazione, non il «puro essere». Se si tien fermo che il *ciò che* del *ciò che è* non può essere una *differenza*, allora l'essente è l'*è è* (*eón*); ma tenerlo fermo significa che la differenza è separata dall'*eón*, ossia *non è*, come Parmenide rileva.

Nemmeno l'*eón* di Parmenide è il «puro essere» della *Logica* hegeliana, perché l'*eón* è inseparabile dal suo *è*, cioè dal suo *essere* e dal suo esser negazione del proprio non essere; e dunque l'*eón* non è il «semplice» a cui pensa Hegel. L'essere di Parmenide è l'esser sé dell'essere, ossia è relazione, e dunque molteplicità, sebbene sia quella forma unica di molteplicità che è l'esser sé separato dalle differenze. Che per Parmenide l'*eón non* sia un molteplice significa che è l'esser sé dell'*eón* ad «allontanare» da sé le determinazioni molteplici della *dóxa*, che, diverse dall'*eón*, cioè dal suo esser sé, intenderebbero essere.

Questo «*allontanamento*» (*eîrge nóēma*, fr. 7, v. 2) del molteplice dall'*eón* è tuttavia lo stesso allontanamento che nella *Logica* hegeliana consente di porre il «puro essere» come «cominciamento» della dialettica dell'Idea. In entrambi i casi l'allontanamento presuppone l'apparire del molteplice che viene allontanato. Hegel chiama «circolo» questa presupposizione; Parmenide afferma questa presupposizione nell'atto stesso in cui, affermando la non verità e il carattere illusorio dell'«opinione» (*dóxa*) ne riconosce l'esistenza, l'essere. Egli vede che di ogni cosa contenuta nell'opinione (*tà dokoûnta*) l'opinione più coerente (*dokímōs*) deve (*chrên*) dire come (*hôs*) *è*, e dunque deve dire che è (*eînai*): «*hôs tà dokoûnta chrên dokímōs eînai*» (fr. 1, vv. 31-32). Presupponendo cioè questo vedere, vede che l'*è* (l'esser un *ciò che è*, un *eón*) è ciò che, all'interno dell'opinione più coerente, vi è di identico in ogni cosa. Ma, insieme, vede che, in tale opinione più coerente, ciò che vorrebbe costituirsi come l'identità di ogni cosa non è l'essere che non è non essere, ma è l'essere che è unito al non essere,

perché le cose non mostrano ai mortali soltanto di essere, ma, appunto, di «generarsi e distruggersi, ossia di essere *e insieme* di non essere» (*gígnesthaí te kaì óllysthai, eînaí te kaì ouchí*, fr. 8, v. 40); *hoútō toi katà dóxan éphy táde kaí nyn éasi*: «così, secondo opinione nacquero queste cose *e ora sono*» (fr. 19). E, vedendo che l'opinione più coerente attribuisce alle cose questa unità di essere e di non essere, separa l'essere-non essere dalla *dóxa* delle cose dall'*eón* che esclude il proprio non essere. L'essere che secondo l'opinione dovrebbe essere l'*è* delle cose non può più essere il *loro*, ma rimane l'essere (l'*è*) di sé stesso: *è è:* l'*essere è: ésti gàr eînai.* Il pensiero di Parmenide non vede l'impossibilità che gli essenti non siano, ossia che ogni *ciò che è* non sia, non sia eterno, ma attribuisce questa impossibilità al solo *eón*, separato dalle differenze. Questo, all'interno della convinzione, espressa nel Poema di Parmenide, che l'essere-non essere delle cose appaia soltanto all'interno dell'opinione illusoria dei mortali.

Tuttavia, anche se il discorso di Parmenide non lo riconosce (e non può riconoscerlo) in modo esplicito, è necessario che l'opinione illusoria non sia un nulla assoluto, ma *sia* e che il suo *essere* non sia illusorio. E lo stesso si dica dell'intera struttura della *dóxa*, ossia dei «mortali dalla doppia testa» e della «via di ricerca» da essi percorsa (fr. 6). E poiché soltanto l'*eón* è eterno, la *dóxa* non è eternamente, sì che il suo essere, necessariamente (anche se implicitamente) affermato dalla verità, è un essere che è unito al non essere. Il Poema afferma cioè esplicitamente che l'essere-non essere delle cose appare soltanto – si è detto – all'interno dell'opinione illusoria, ma, implicitamente, l'esser-non essere di quella cosa che è la stessa opinione illusoria è inteso come qualcosa che appare all'interno del «sentiero della verità».

Questa contraddizione è unita a quella, più originaria, per la quale, oltre al «ciò che è» dove il «ciò che» è l'essere – l'«è» – stesso che esclude ogni altro «ciò

che », viene affermato un « ciò che è » dove il « ciò che » non è l'essere ma un che d'altro dall'essere: l'opinione. All'interno della terra isolata sono contraddizioni inevitabili, perché è inevitabile che l'essere delle differenze sia separato da esse e si costituisca come *eón*. Sul fondamento di questa separazione, che non vien più meno lungo l'intera storia dell'Occidente, è necessario escludere, da un lato, l'essere delle differenze e, dall'altro, è necessario riconoscere – come implicitamente Parmenide riconosce – che l'affermazione illusoria della loro esistenza *è* in modo non illusorio.

Al di fuori della terra isolata appare nel destino la necessità che tutti i contenuti della terra isolata siano « opinione » illusoria e che quindi i « mortali », che stanno appunto all'interno di essa, siano « dalla doppia testa » (fr. 6). Ma nello sguardo del destino appare anche la necessità che quegli essenti che sono le opinioni illusorie della terra isolata – e cioè sono fede, volontà, follia – *siano*, e pertanto siano sé stessi (ad esempio l'essere e l'esser sé stesso da parte di FL); e lo stesso si dica di tutti i contenuti dell'illusione (ad esempio l'essere accesa di questa lampada), *in quanto contenuti dell'illusione*, del sogno, della follia.

Nel Poema il fondamento effettivo del pensiero dell'« uomo che sa » (*eidóta phôta*, fr. 1, v. 3) non è dunque soltanto l'affermazione che « l'essere è », ma è l'unità di questa affermazione e dell'affermazione *implicita* che l'opinione è veramente. E il fondamento si apre al termine del viaggio (fr. 1) che conduce « l'uomo che sa » dalle « case della Notte » alla porta che apre il « sentiero del Giorno » (il viaggio impossibile che – come quello che, lungo l'intera storia dell'Occidente, vorrebbe far uscire dalla « caverna » platonica – intende condurre dalla non verità alla verità). Poiché l'« uomo che sa » « indaga tutte le cose attraverso tutto » (*dià pantòs pánta perônta*, fr. 1, v. 32), il fondamento del suo sapere è l'unità del « sentiero della non verità » (ossia della *dóxa*) e

del «sentiero della verità», ossia è la contrapposizione dei due sentieri quale viene indicata nel frammento 2. Il «sentiero della non verità» si mostra infatti nel pensiero dell'«uomo che sa», e mostra che le cose molteplici *sono*, cioè che l'identità del molteplice è l'essere, che ogni cosa è un «ciò che *è*», un essente; ma *in questo sentiero* – si è rilevato questo *è* appare unito al *non è* di ogni essente, è l'essere che è insieme il non essere delle cose, è il loro divenire. Questo sentiero mostra «che [l'essente] è ed è necessario che non sia»: *hōs ouk éstin te kaì hōs chreón esti mè eînai*; ma è necessario che questo sentiero appaia nel «sentiero della verità» affinché quest'ultimo – in cui appare «che [*l'essente*] è e non è possibile che non sia» (*hópōs éstin te kaì hōs ouk ésti mè eînai*) – possa affermare la non verità dell'altro sentiero – cioè possa affermare che l'essente non è quel «ciò che è» dove l'*è* – si ripeta – è unito al *non è* (il «ciò che è» che compete a ognuna delle cose molteplici), ma è il «ciò che è» dove il *ciò che* è lo stesso *è*, ossia è l'*è è: eón*. L'«uomo che sa» è il fondamento in cui si vede che all'interno del «sentiero della non verità» l'essente (il «ciò che è») è pensato come l'identità di tutte le cose, ma si vede anche che è l'essente in cui l'essere (l'*è* del *ciò che*) è unito al non essere (al *non è*): al non essere che, in quanto non essere di «ciò che *è*», è non essere dell'*è*, non essere dell'essere; e quindi si vede che è necessario strappare l'essere (l'*è*) dell'essente da tale unione, e, così separato, porlo non più come l'*è* delle cose molteplici, ma come l'*è* di un *ciò che*, che non può che essere lo stesso *è*: l'essere di sé stesso: «l'essere è»: *l'è è: ésti gár eînai*.

Per l'«uomo che sa», le cose non sono – non sono un *eón* –, perché esse sono e non sono. Ed egli sa che è nell'opinione illusoria che appare il loro essere e non essere. Perché lo sappia, è necessario che l'opinione *sia veramente*, sì che (anche se egli non può saperlo) è sul fondamento di questo *vero essere* dell'opinione che egli

vede l'impossibilità che le cose siano l'*eón*, ossia ciò che è impossibile che non sia. È impossibile imporre di essere alle cose che non sono: *eînai mè eónta*, fr. 7 – dove il plurale *mè eónta* indica appunto le molte cose che « non sono » perché nell'opinione appaiono come cose che sono e insieme non sono, cioè si generano e si corrompono. Platone insiste sul principio che per Parmenide le cose (nel senso più ampio: idee e cose sensibili) non sono perché il loro significato differisce dal significato in cui l'*eón* consiste. Ma per affermare questa differenza è necessario che le cose che così differiscono appaiano; e, si è visto, per l'« uomo che sa » esse appaiono soltanto nell'opinione – anche se egli non può rendersi conto che, per lui stesso, l'opinione è qualcosa che *è veramente*, e che dunque appartiene al fondamento del « sapere »: non può rendersi conto che, nell'atto stesso in cui afferma che solo l'essere è e che le cose non sono, egli sta affermando che anche l'opinione è, e che le cose non appaiono soltanto nell'opinione, ma innanzitutto nel fondamento del « sapere ».

Parmenide pensa dunque per primo, in modo esplicito, che l'identità del molteplice è l'esser essente. Porta lui alla luce il proprio avversario, che è il mondo dell'opinione illusoria, appunto perché egli crede che l'identità del molteplice non sia contenuto della verità, ma della non verità, sebbene, si è rilevato, è necessario che nel pensiero di Parmenide, per quanto in modo implicito, l'*essere* del molteplice e della sua identità, debba essere verità.

Rimane d'altra parte aperto il problema relativo all'altezza a cui Eraclito è riuscito a sollevarsi nel pensare l'essente come identità del molteplice. « Tutte le cose sono uno » (*hèn pánta eînai*, fr. 50): qui si pensa esplicitamente l'unità del molteplice (e la si pensa come verità, non come opinione); l'unità della totalità del molteplice, *non* l'identità del molteplice: non si pensa ciò che vi è di identico in ogni cosa. D'altra parte, se tutte le

cose *sono* uno, l'uno *è* tutte le cose, ossia è *l'essente*; ma la contrapposizione, *pólemos*, è ciò che vi è di identico in ogni cosa, e pertanto è l'essere un essente, giacché è per la contrapposizione che ogni cosa *è*: opponendosi al proprio altro ogni cosa *è*, così come l'essente di Parmenide è solo in quanto si oppone al non essere (*E.d.N.*, «La parola di Anassimandro»).

Isolata dal destino della verità e della necessità, la terra – cioè gli eterni che sopraggiungono nel cerchio dell'apparire del destino – è interamente non verità, negazione del destino, volontà di verità e di necessità, forma estrema dell'illusione. Il suo *essere* è però una necessità del destino (mentre il pensiero di Parmenide *subisce* quell'*essere* dell'illusione che non potrebbe stare accanto all'*eón*, ossia a ciò che intende essere l'unicamente essente). Ogni contenuto della terra isolata è negazione del destino in un senso essenzialmente diverso da quello per cui la *dóxa* illusoria è negazione, nel pensiero di Parmenide, dell'*alétheia*. Anche questo pensiero appartiene alla terra isolata, sebbene in esso il destino lasci le proprie tracce più profonde.

## II. «ALIQUANDO NIHIL FUIT IN REBUS»

Cresce la *convinzione* che, al di là di ogni pensiero dell'Eterno e dell'Immutabile – che in vari modi avvolge (mantenendosi all'interno della terra isolata) la *tradizione* dell'Occidente –, le *cose* se ne vadano per conto loro, indipendentemente da quel pensiero e dal suo rigore. Vanno tutte nel nulla – si dice –; tutte provengono dal nulla; c'è stato un «tempo» in cui non esisteva nulla e ci sarà un «tempo», in cui, daccapo, non esisterà più nulla: *aliquando nihil erit in rebus*; *aliquando nihil fuit in rebus*. Quando a parlare così è l'*essenza* del pensiero filosofico del nostro tempo (seguita da lontano dal

pensiero scientifico, ma poi da gran parte della cultura dell'ultimo secolo e mezzo), è inevitabile che il pensiero filosofico della tradizione (e ogni forma pratico-culturale che su di essa si fonda) abbia a soccombere.

Il *presupposto* di quella convinzione è che l'*essente*, in quanto tale, sia separato dal suo *essere*, e che pertanto, per essere, debba divenire, cioè procedere dal non essere all'essere (dal proprio esser nulla al non esserlo, e viceversa), sì che, da ultimo, non potrà che riunirsi definitivamente al proprio nulla dopo essersene provvisoriamente separato. Va osservato che questa separazione è necessariamente provvisoria, perché altrimenti l'essente incomincerebbe ad essere unito necessariamente al proprio essere; ma è impossibile che una connessione necessaria abbia a incominciare, ossia che vi sia un tempo in cui essa non sia necessaria. La necessità (intesa in senso assoluto) esclude ogni tempo in cui essa sia assente. Il *presupposto* di questa convinzione è cioè che, in quanto separato dal proprio essere l'essente è necessariamente unito al proprio nulla, e che quindi il suo incominciare ad essere è assolutamente accidentale, una casualità che non riesce a spezzare l'unione necessaria dell'essente e del nulla (ossia la nullità dell'essente), la quale unione, pertanto, si differenzia dall'unione dell'essente con l'essere, ossia non incomincia ad essere necessaria, ma lo è originariamente.

Quel *presupposto* è l'essenza del nichilismo. La comprensione di essa sta al centro dei miei scritti. Dell'eterno essi indicano un senso essenzialmente diverso da quello che domina sia nella tradizione occidentale, sia nella critica che l'Occidente stesso le rivolge. (E qualcosa come «storia» o «preistoria» dell'Occidente non è un contenuto incontrovertibile, ma è il contenuto di un'interpretazione, cioè della volontà che il mondo abbia un senso piuttosto che un altro). Quel presupposto – il nichilismo – sta cioè al fondamento sia della volontà che nella tradizione vuole l'eterno al di sopra del divenire,

sia della volontà che scorge l'impossibilità dell'eterno e che si configura da ultimo come la *convinzione* qui sopra indicata. (È appunto all'interno di quella prima volontà che nella «terza via» verso la conoscenza dell'esistenza di Dio, Tommaso d'Aquino intende mostrare la falsità dell'affermazione che *aliquando nihil fuit in rebus* – conseguenza della tesi che tutte le cose *sunt possibilia esse et non esse*, cioè sono separate dal loro essere).

Tale convinzione si contrappone anche a quegli essenti più complessi che sono le cosiddette «verità eterne».

La legna è nel camino: legna e camino sono essenti. Nella prospettiva del nichilismo non è necessario che la legna stia nel camino (vi è stata portata e poi brucerà); e l'assenza di tale necessità è considerata evidente. Ma è ancora in tale prospettiva che è affermata la «verità eterna» del «fatto» che ora la legna è nel camino: non vi è sempre stata, cesserà di esservi – l'esservi è, appunto, una «verità di fatto» –, ma rimarrà vero in eterno, si pensa, che, ora, questa legna è nel camino, ed è stato vero in eterno che ora vi sarebbe potuta essere (ed è eternamente vero che prima non c'era e poi non ci sarà più). Che esista la verità di fatto è una verità eterna, a sua volta esistente. Anche le verità eterne sono degli essenti, e non solo più complessi della legna e del camino, ma anche eterni.

In questo modo, il nichilismo accoglie ancora l'eterno, cioè si trova ancora nella fase in cui non riesce a raggiungere la propria compiuta coerenza. Verso la quale tenta invece di portarsi la convinzione che nell'ultimo futuro del tutto non ci sarà più alcuna cosa, alcun essente, perché tutte le cose saranno diventate nulla; e che il più lontano passato delle cose è daccapo il loro esser nulla, perché tutte erano ancora nulla. Altrimenti esisterebbe un essente che è eterno. Ed esser convinti della nullità iniziale e finale del Tutto significa afferma-

re che, proprio perché non esiste alcun eterno, non esiste nemmeno alcuna «verità eterna». Con l'annientamento di tutto resta annientata anche ogni «verità eterna»; l'iniziale e finale nullità di tutto è anche la nullità di ogni «verità eterna».

Sennonché il nichilismo non può raggiungere una compiuta coerenza. (È impossibile che l'errore, la follia, riesca ad essere, al proprio interno, compiutamente coerente, perché la coerenza è una forma dell'esser sé dell'essente, e al di fuori del destino ogni affermazione dell'esser sé è errore). Che il nulla sia il futuro ultimo e il passato più remoto della totalità degli essenti è infatti la suprema «verità eterna» che il nichilismo continua a tener ferma. È quel che resta vero in eterno, e pertanto è l'Essente eterno che è e sarà, prima e dopo la vacillante apparizione delle cose caduche. Se questa verità non fosse eterna e fosse essa stessa instabile e diveniente e pertanto un essente caduco, allora, col suo venir meno, e definitivamente meno (cioè non essendo più o non essendo ancora vero che il nulla è il passato e il futuro del tutto), essa lascerebbe spazio agli eterni e alle verità eterne della tradizione metafisica, ai quali sarebbe quindi consentito di essere, loro, originariamente e definitivamente eterni. La suprema verità eterna – consistente nella nullità di tutto nell'ultimo passato e nell'ultimo futuro – è il divino supremo Essente eterno, il Dio del nichilismo. La tecnica è l'ultimo Dio, nel senso che eredita la potenza creatrice del Dio metafisico; la suprema verità eterna del nichilismo è l'ultimo Dio nel senso che eredita l'eternità del Dio metafisico.

Il nichilismo non è in grado di pensare il senso del nulla. Il vero senso del nulla appare solo nel destino della verità, che da sempre circonda la storia del mortale e dell'Occidente. Il nulla è una contraddizione: tra l'assoluta negatività del nulla e il positivo significare che compete all'«assoluta negatività del nulla» (*S.O.*, IV). La suprema verità eterna del nichilismo, il quale vor-

rebbe tener ferma – nell'ultimo passato e nell'ultimo futuro del tutto – l'assoluta negatività del nulla, è invece quell'Essente eterno che è appunto il positivo significare di tale assoluta negatività. *L'esser nulla, da parte del tutto, nel suo più lontano passato e nel suo ultimo futuro* – il significato di questa sequenza –, pertanto, non è un nulla, non è l'assoluta negatività del nulla: la suprema verità eterna del nichilismo afferma *qualcosa*, non è un dir nulla, un non dire; ma, proprio perché vuol dire qualcosa, il nichilismo, nonostante ogni intenzione contraria, vuole l'eternità di questo qualcosa, *è* cioè (credendo di essere l'opposto di ciò che esso *è*) la volontà che tale qualcosa sia il supremo Essente eterno. Un Dio tenebroso, ma pur sempre appartenente alla schiera degli dèi della tradizione metafisica. L'eterno che è il positivo significare del nulla, in quanto si pone come suprema verità eterna, riempie l'assoluta negatività del nulla, sì che il nulla vien reso identico al supremo Essente eterno e questo Essente viene identificato al nulla. Pur non potendo risolverlo, Leopardi percepisce questo problema: stando profondamente all'interno della convinzione che ogni cosa sporge provvisoriamente dal nulla e che la morte è l'annientamento più radicale, egli ne afferma, e di essa sola, l'eternità («Sola nel mondo eterna, a cui si volve / ogni creata cosa, / in te, morte, si posa / nostra ignuda natura», *Coro di morti*; cfr. E.S., *Cosa arcana e stupenda*, cit., I, 1).

Con la tesi che il tutto è atteso dal nulla (*aliquando nihil erit in rebus*), a cui già prima il tutto apparteneva (*aliquando nihil fuit in rebus*), il nichilismo, nella sua configurazione storica, non intende comunque affermare alcun eterno, ma, all'opposto, intende affermare che, a un certo punto del suo divenire, tutto sarà nulla (come lo era, prima del suo venire all'essere). Il nichilismo afferma cioè esplicitamente ciò che esso implicitamente nega (essendo inevitabile che esso sia l'affermazione della suprema verità eterna). Va però rilevato che,

al di là delle sue configurazioni storiche, il nichilismo ha la *possibilità* di presentarsi come affermazione che l'unico Essente eterno è appunto la verità eterna dell'*aliquando nihil erit et fuit in rebus* – dove allora è il linguaggio stesso del nichilismo a portare in piena luce l'alienazione estrema che fa «essere» (*erit, fuit*) il «nulla» (*nihil*) «nelle cose» (*in rebus*), lo introduce in esse, lo identifica ad esse che, in quanto cose, non sono un nulla.

Divergendo e insieme convergendo rispetto alla *possibilità* ora indicata, Nietzsche, a differenza di Leopardi, esclude un nulla iniziale e un nulla terminale di tutte le cose (questa, la divergenza). Nietzsche comprende che il nulla, come origine e fine di tutto, è un sostituto del Dio della tradizione metafisica (*A.d.R.*); comprende che è una verità eterna. Negando che il nulla abbia questo carattere, Nietzsche tien ferma l'assoluta casualità del divenire (l'assenza di un'origine e di una fine o di uno scopo assoluti, sia pure costituiti dal nulla); e proprio per questo scorge la necessità che il divenire, senza origine e fine, non può essere che circolo, un circolo che ritorna *eternamente* su di sé (e questo è l'aspetto convergente rispetto alla *possibilità* di cui si è detto). L'«eterno ritorno» non ha nulla a che vedere col senso metafisico di questa espressione; ma come il nichilismo ha la *possibilità* di affermare che l'unico eterno è la verità eterna del nulla iniziale e finale del tutto, così, nella sua configurazione storica, il nichilismo ha mostrato che l'unico eterno è quell'eterno ritorno di tutte le cose che è necessariamente implicato dall'impossibilità che il nulla sia l'inizio e la fine del tutto, sebbene nemmeno in questa sua configurazione il nichilismo riesca ad essere coerente (*A.d.R.*).

Il nichilismo dell'*aliquando nihil fuit et erit in rebus* potrebbe sentirsi autorizzato a replicare al rilievo che il contenuto di questa espressione viene ad essere contro le proprie intenzioni, la suprema verità eterna e il supremo Essente eterno. La replica potrebbe far leva sul-

la notazione da cui si è partiti, cioè che le cose vanno per conto loro, al di là e indipendentemente da ogni pensiero che intenda affermare l'esistenza dell'eterno. E la replica dice che tutte le considerazioni sulla nullità iniziale e terminale del tutto appartengono al tempo in cui l'essente è, appartengono cioè a quella dimensione mentale (coscienza, pensiero, soggetto, spirito, affermare, negare) che *è* solo nella misura in cui l'essente in generale *è*. Ma quando ogni essente è ancora nulla o è diventato nulla, anche tutte quelle considerazioni sono nulla, sia che neghino sia che affermino la nullità iniziale e terminale del tutto. E quelle che la affermano non sono quindi quel positivo significare del nulla che finisce con l'essere la suprema verità eterna e il supremo Essente eterno. Giacché quando affermano quella nullità, tali considerazioni non affermano soltanto l'inesistenza di ogni dimensione mentale, ma anche l'inesistenza di ogni contenuto di tale dimensione: anche l'inesistenza dei nessi ontologico-semantici che costituiscono questo contenuto.

Ma questa replica non fa che riproporre l'assunto di cui si è già mostrata la contraddizione. Infatti, *che di tutte le cose rimanga il nulla in cui esse se ne vanno, indipendentemente da ogni pensiero, intorno all'eterno, al nulla e alla nullità iniziale e terminale del tutto, pensiero che è solo quando l'essente è e che anch'esso le cose portano via con sé, nel nulla,* ebbene tutto questo è daccapo ciò che il nulla, in cui tutto finisce, *è*. Ossia questo nulla è il gesto che esclude anche il pensiero e il suo contenuto da ciò che alla fine rimane; e questo gesto non è l'assoluta negatività del nulla, ma il positivo significare di tale negatività, ossia è un essente. Anzi, daccapo, è l'Essente eterno supremo in cui consiste la suprema verità eterna che esclude, da ciò che alla fine rimane, ogni verità eterna affermata da un pensiero che è sino a quando l'essente in generale è. Pertanto, o il nichilismo dell'*aliquando nihil fuit et erit in rebus* identifica il nulla terminale e iniziale all'Essente e-

terno supremo, oppure tien ferma l'assoluta negatività di questo nulla, e prescinde da ogni suo positivo significare, ossia non si riferisce ad alcunché, è un non riferirsi, un non dir nulla.

In questa configurazione del nichilismo, si è detto, si afferma che, nell'ultimo futuro (o passato) dell'essente, quando non esiste più alcun essente, non solo non esiste più alcuna dimensione mentale, ma non esistono più nemmeno quei nessi ontologico-semantici la cui esistenza determinerebbe il costituirsi della suprema verità eterna del nichilismo e l'identificazione del nulla e dell'Essente eterno supremo. Il nesso centrale è l'inesistenza, nell'ultimo futuro (o passato) dell'essente, di ogni essente e di ogni verità eterna, ossia è il nesso tra l'essente e la sua inesistenza. Ma se, per evitare di affermare l'Essente e la verità eterna supremi (e di affermare che il nulla è l'Essente eterno), il nichilismo afferma che nell'ultimo futuro (o passato) non esiste più nemmeno quel nesso centrale, il nichilismo rinuncia ad affermare quel che invece intende affermare: *nega* che *aliquando nihil fuit et erit in rebus.* Per rendere radicale la propria negazione di ogni verità eterna, evitando di rendere impossibile la nullità assoluta dell'ultimo futuro (o passato) dell'essente, questa forma di nichilismo negherebbe anche la propria verità e si presenterebbe come *scetticismo,* o, anche, con una articolazione concettuale analoga a quella dello scetticismo.

Sennonché questa forma di nichilismo non intende essere scetticismo, non intende affermare la semplice possibilità o probabilità che nell'ultimo futuro (o passato) non esista più nulla, ma, appunto, intende affermare la *verità* – la verità incontrovertibile – dello stato finale (o iniziale) delle cose; ed è appunto di questa *sua* verità che il nichilismo (per evitare di essere affermazione di una verità eterna e di identificare il nulla e l'Essente eterno) afferma l'inesistenza, alla fine (o all'inizio) del mondo. E che una verità divenga inesistente significa

che diventa errore. Se, affermando l'annientamento di qualcosa, si intende affermare l'assoluta nullità dell'annientato, allora l'annientamento di un nesso (e in questo caso del nesso in cui consiste la verità che questa forma di nichilismo intende affermare) è quella forma di negazione che è insieme annientamento del positivo significare del contenuto negato, ossia è quella negazione impossibile che non ha alcunché da negare.

Affermando che l'essente diventa altro e si annulla, il nichilismo afferma che l'essente, ossia il non niente, in quanto non niente, è niente (lo si mostra da *S.O.* e *E.d.N.* in poi). Il nichilismo afferma anche che *aliquando nihil fuit et erit in rebus*: anche questa affermazione identifica il non niente e il niente, ma, presentandosi come la suprema verità eterna, cioè come l'Essente eterno, il nichilismo identifica il nulla e questo Essente supremo. Il nichilismo non intende essere né l'una né l'altra di queste identificazioni del niente e del non niente. Ma questa intenzione esprime soltanto una fede. Come è soltanto una fede la volontà esplicita dell'Occidente di tener fermo il «principio di non contraddizione» (ed è soltanto una fede anche la volontà più o meno esplicita di negarlo). Che la convinzione che gli essenti escano dal niente e vi ritornino implichi la convinzione che l'essente in quanto tale è niente è quanto non può essere saputo (non può mai diventare esplicito) nella patria del nichilismo, l'Occidente. Ma l'Occidente vuole esplicitamente la non contraddizione, come altrettanto esplicitamente vuole la contraddizione; e sono queste due contrapposte volontà ad essere entrambe fede – la fede che l'essente sia sé stesso e non l'altro da sé, la fede che l'essente sia altro da sé. Il nichilismo le avvolge entrambe. Solo il destino della verità, affermando l'esser sé dell'essente, non è fede. In esso appare che *ogni* verità è eterna (secondo il senso che ognuno dei termini di questa affermazione mostra nel destino).

## III. ANGOSCIA E PIACERE DELL'ANNIENTAMENTO

All'interno della terra isolata (ossia di ciò che appare all'interno della fede originaria), l'io empirico della volontà può temere il diventar altro del mondo perché per lui l'esistenza del diventar altro è innegabile: o è il contenuto di una fede (prefilosofica, postfilosofica) che non si lascia discutere, oppure è il contenuto filosofico dell'*epistémē* della verità, dalla quale esso è inteso in modo radicale, ossia come il diventar nulla e come l'esser diventato da nulla: come annientamento e come creazione. In questo suo senso radicale, cioè, il diventar altro è inteso, insieme, come l'incontrovertibile evidenza originaria della verità – e resterà così inteso anche dopo il tramonto della forma epistemica della verità. (La *fede* originaria in cui appare la terra isolata afferma pertanto – senza poter sapere di essere fede – che l'incontrovertibile evidenza originaria della *verità* filosofica è il diventar altro – e, questo, dopo averlo posto nella forma della fede). Quando il diventar altro appare come annientamento, il timore e l'angoscia per esso diventano estremi.

Anche la creazione (in ogni sua forma – presupponga o no una materia preesistente) angoscia, perché anche quando si penserà che il diventar altro viene dal Dio non verrà tuttavia meno il suo venire dal nulla, dal suo esser originariamente un nulla che Dio fa essere. Sin dall'inizio la filosofia pensa il luogo da cui gli enti sono generati. Ma, in quanto generati, gli enti non sono gli enti in quanto stanno in quel luogo divino: in quanto generati (e sono questi qui, con cui il mortale ha a che fare), gli enti, in quel luogo, non sono, sono nulla. Ma, allora, da questo nulla che cosa trarrà fuori il Dio che li invia? che cosa deve attendersi il mortale da questo invio? Il Dio invia la buona e la cattiva sorte, e la buona è spesso l'inizio della cattiva. Spesso o sempre – visto che da ultimo il Dio invia ad ogni mortale la morte annientante? La creazione è creazione del divenire e quindi

dell'annientamento. Il nulla da cui la creazione divina trae una parte o la totalità dell'ente creato è angosciante come il nulla a cui il Dio destina con la morte ogni uomo.

Sembra tuttavia ad alcuni che l'annientamento non sia angosciante. Indirizzando verso il *Nirvana*, Buddha non propone come scopo l'annientamento? La risposta dev'esser negativa, perché il senso dell'annientamento presuppone quel senso radicale del niente, e pertanto dell'essere, che è sconosciuto all'originaria sapienza orientale e che viene alla luce soltanto col pensiero greco (onde è impropria la corrispondenza che Hegel stabilisce tra il buddhismo e il «Nulla» che compare come seconda categoria della prima triade della *Logica*, preceduto dalla categoria dell'«Essere», che Hegel pone in corrispondenza con l'«Essere» di Parmenide). Il senso del «Nulla» preontologico (prefilosofico) dell'Oriente rimane un problema; quindi rimane un problema il senso del carattere non angosciante dell'«annientamento» in cui consiste il *Nirvana*. (Se poi nella storia dell'Occidente qualcuno si toglie la vita credendo nel carattere annientante della morte e avendo dinanzi il senso radicale, ontologico, dell'annientamento, costui non è che non tema l'annientamento, ma teme che il dolore che sta per raggiungerlo, e che egli crede di poter evitare col suicidio, abbia a sommarsi al proprio annientamento, che egli teme, ma crede di non poter evitare).

Tuttavia, sin dalla *Nascita della tragedia*, Nietzsche (che si muove completamente in quella dimensione ontologica che è estranea al buddhismo originario) afferma il «piacere dell'annientamento» – una tesi che egli continuerà a tenere al centro del proprio pensiero: «Il dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più gravi, la volontà di vivere che, nel *sacrificio* dei suoi tipi più elevati, si allieta della propria inesauribilità ... per *essere noi stessi*, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*» (*Crepu-*

*scolo degli idoli*, Adelphi, Milano, 1983, p. 137). Ma quel «noi stessi», di cui si dice che sono «l'eterno piacere del divenire», non sono i mortali (non sono nemmeno i loro «tipi più elevati», che vanno anch'essi nel niente). I mortali non sono «eterni». Sono, quei «noi stessi», la dimensione teologica che ricompare proprio come conseguenza inevitabile della «morte di Dio» (*A.d.R.*). Sono cioè l'eternità del superuomo (che per una via del tutto diversa viene a trovarsi così vicino all'eterno Io trascendentale dell'idealismo). E – l'Occidente stesso lo crede – l'eterno non teme l'annientamento, che è anzi la condizione della sua eternità, ma lo ama, ossia è l'eterno piacere del divenire e dell'annientamento.

Anche del Dio eterno dell'intera tradizione filosofica e religiosa dell'Occidente si afferma che non teme l'annientamento. Crede infatti di esserne il produttore, inviandolo ai mortali, e il padrone. Poiché Dio non rifiuta ma, appunto, vuole la propria produzione dell'annientamento e non si angoscia perché la vuole, ma ne gioisce, anche Dio è «l'eterno piacere dell'annientamento», che quindi non può non rallegrarsi del sacrificio dei suoi «tipi più elevati». Cristo non è forse tra costoro? E Dio può rifiutare e da ultimo non rallegrarsi del sacrificio di Cristo? Ma se scendesse più a fondo nel proprio animo – nell'animo dell'eterno che è produttore e quindi produttore di altro –, scoprirebbe di temere e di angosciarsi *anche lui* della creazione e dell'annientamento degli enti, ossia del proprio agire.

Infatti, nel Dio produttore (sia egli il demiurgo che vede la totalità delle «idee», ma che, proprio perché le vede, le ha in qualche modo in sé stesso; oppure sia egli il creatore che in ogni senso le ha in sé) tutti gli enti da lui prodotti sono precontenuti. Per questo lato essi sono prodotti *ex Deo*. Ma c'è un secondo lato. In quanto gli enti da lui prodotti esistono in Dio come non (ancora) prodotti, essi non sono, sono nulla. Se non fossero

nulla, la totalità di ciò che Dio produce sarebbe già, in Dio, che quindi non avrebbe bisogno di produrli. E non sarebbero nemmeno qualcosa di prodotto. Per quest'altro lato – in quanto cioè i non (ancora) prodotti sono, in Dio, un nulla – essi sono pertanto prodotti *ex nihilo*: Dio li può produrre appunto perché, in lui, sono nulla. Ora, in quanto gli enti prodotti sono *ex Deo*, Dio non può temere la propria opera creatrice: la conosce e la domina completamente. Ma in quanto gli enti prodotti sono *ex nihilo* (cioè sono prodotti dal loro esser nulla in quanto, ancora, sono soltanto in Dio), allora ciò che verrà prodotto da questo nulla che è in Dio è assolutamente imprevedibile non solo dai mortali ma dalla stessa onniscienza divina. Se il nulla di ciò che sarà creatura – ossia che è in Dio e che è necessario che sia conosciuto da Dio – non è apparente, allora il nulla non è una dimensione penetrabile entrando nella quale si possa prevedere che cosa scaturirà da essa, sì che la stessa onnipotenza di Dio è minacciata da tale imprevedibilità. Per tale imprevedibilità Dio non può essere l'Onnisciente e l'Onnipotente. E che il Dio dell'Occidente non si angosci della propria opera creatrice significa che egli evita di guardare la propria angoscia pur essendo inevitabile che la provi. «Affinché esista il piacere del creare ... *deve* esistere eternamente anche il "tormento della partoriente"» scrive Nietzsche (*ibid.*, p. 136). Ma l'eterno piacere del creare non può esistere. Non solo non può esistere nel superuomo ma nemmeno nel Dio che il superuomo ha ucciso. In entrambi esiste l'angoscia per la propria creatività.

Se in Dio esiste la totalità dell'essere del mondo creato – ossia Dio non manca di alcunché del mondo da lui creato –, tuttavia la totalità dell'essere del mondo, in quanto esistente in Dio e non in quanto esistente distintamente da lui, *apud nos*, è assolutamente nulla – e appunto per questo Dio crea il mondo *ex nihilo sui*, ossia dall'assoluta nullità del mondo. Dio non solo conosce

tutte quelle cose che non sono (*ea quae non sunt*) nel senso che nemmeno furono e saranno (*ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt*, san Tommaso, *Summa contra gentiles*, I, LXVI), ma conosce anche tutte quelle cose che non sono in quanto sono soltanto in lui e sono in lui come il nulla dal quale egli le crea. Ma lo sguardo di Dio non può entrare in questo nulla (né nel nulla di quell'altro insieme di cose che sono) e vedere che cosa contenga: appunto perché non contiene assolutamente nulla, e, se egli crede di dominare e di non aver da temere le cose che egli crea *ex nihilo*, si illude, perché la nullità rende imprevedibile ciò che dal nulla può provenire, per quanto ampia possa essere la sicurezza di Dio di dominare il creato per il fatto di contenerne in sé tutta la positività.

Ma il Dio dell'Occidente non può essere nemmeno l'eterno piacere dell'annientamento, nonostante egli dica di esserlo. Egli crea il divenire, cioè l'annientamento. Ma annientando le creature ripristina la situazione iniziale, nella quale ciò che sarà prodotto è ancora, in quanto è in Dio, un nulla. Infatti questo nulla non può non essere in Dio nella misura in cui egli conosce il nulla in cui egli riporta le creature (cioè la «vecchia terra» a cui subentrerà quella «nuova»). Il *nihil* dell'*in nihilum* non differisce dal nulla dell'*ex nihilo*. Annientando le creature, Dio ripristina in sé quel nulla, la cui imprevedibilità gli impedisce di essere onnisciente e onnipotente e del quale, quindi, egli si angoscia anche se evita di guardare il proprio angosciarsene.

D'altra parte, proprio in quanto crea, Dio annienta – cioè non si limita a creare l'annientabile, con un atto creativo che, in quanto tale, si distingue dall'annientamento, ma annienta proprio in quanto crea. Crea il mondo e il suo divenire, cioè il «non ancora» e il «non più» che costituiscono il tempo. Il «non ancora» che appartiene al mondo e al tempo è «l'ancor nulla» ( e il «non più» è «l'ormai nulla»), ma l'ancor nulla che ap-

partiene al mondo non è «l'ancor nulla» da parte del mondo in quanto esiste soltanto in Dio, come non ancora prodotto. Per produrre «l'ancor nulla» che appartiene al mondo è quindi necessario che Dio ponga al fondamento della produzione la nientità originaria di ciò che nel mondo e nel tempo è ancora un nulla; e questo porre la nientità originaria di ciò che è ancora un nulla ne è appunto l'annientamento originario. Infatti, in quel porre, non è un nulla ad essere posto come un ancor nulla, ma un ente, di cui è però necessario l'annientamento affinché esso possa essere un ancor nulla.

Il pensiero della tradizione dell'Occidente evita di riconoscere la necessità che Dio si angosci per l'annientamento del proprio prodotto e lo tema, e crede nella capacità di Dio di essere il Signore assoluto che sottopone anche il nulla al proprio dominio cancellandone l'imprevedibilità. Ma quando il sottosuolo essenziale del pensiero filosofico del nostro tempo rifiuterà ogni forma apparente del nulla e riconoscerà che l'assoluta *nullità* del nulla non può esser trasformata nella *positività* costituita dalla sudditanza del nulla rispetto al dominio divino, allora tale sottosuolo perverrà alla conclusione inevitabile della «morte di Dio» – anche se, come appunto avviene in Nietzsche, crederà che possa esistere qualcosa come «l'eterno piacere dell'annientamento».

Ma l'intento di fondo di questo paragrafo era di mostrare che, nonostante qualche spunto apparentemente contrario, per l'intera storia dell'Occidente l'annientamento angoscia i mortali e gli dèi perché entrambi lo considerano l'evidenza indiscutibile e originaria, ossia il contenuto la cui esistenza appare incontrovertibilmente. Sin da *Essenza del nichilismo* si mostra invece l'impossibilità dell'apparire dell'annientamento: non solo perché l'annientamento implica l'esser nulla dell'essente, ma perché l'annientamento è inseparabile dallo scomparire di ciò che si annienta e quindi è impossibile che il cerchio dell'apparire possa mostrare, come tale,

che ne sia di ciò che è uscito da esso (come è impossibile che possa mostrare che ne sia di ciò che ancora non vi è entrato).

Nel paragrafo seguente si approfondisce il senso dell'affermazione che l'annientamento non appare.

## IV. SUL NON APPARIRE DELL'ANNIENTAMENTO

Ciò che ogni contraddizione dice non è, è un nulla (*S.O.*, IV, 14): la contraddizione dice il nulla; che è cosa diversa dal non dir nulla (e ciò che essa dice è «un» nulla in relazione ai diversi modi di dirlo, in relazione alla molteplicità infinita delle contraddizioni, e non perché esistano molti nulla). Il contenuto della contraddizione è il contraddittorio (o l'autocontraddittorio – *loc. cit.*). Poiché l'annientamento degli essenti è il contenuto di una contraddizione, esso è un nulla. Sin da *Essenza del nichilismo* («Ritornare a Parmenide», Poscritto) si mostra che l'annientamento degli essenti non solo è il contenuto di una contraddizione (la contraddizione fondamentale dell'Occidente), ma non appare nemmeno. In quello scritto (e anche in altri successivi) si mostra perché l'annientamento non appare e non può apparire. Qui si rilevi che il nulla – ossia ciò che in ogni contraddizione è detto e che è il contenuto di ogni contraddizione – non può apparire. *Ciò che* appare è infatti qualcosa, ossia un essente, non un nulla. D'altra parte, proprio perché *si afferma* che l'annientamento non appare, l'annientamento appare. L'affermare qualcosa ne implica l'apparire. E proprio perché si afferma che il nulla non può apparire, il nulla appare. Nella *Struttura originaria* (cap. IV) si mostrano le determinazioni (*persintattiche*) che già da sempre tolgono questa aporia.

Tale aporia si costituisce in relazione ai contenuti contraddittori delle contraddizioni, ossia ai contenuti che

non possono appartenere ad alcuna dimensione dell'essere. Non si costituisce in relazione ai contenuti non contraddittori. Questa lampada ha incominciato ad apparire accesa: il suo esser stata spenta *non appare* (più). Tuttavia, se il suo esser accesa *incomincia* ad apparire, è necessario che il suo esser stata spenta *appaia*. Ma in questo caso quell'aporia non si costituisce, perché questa lampada spenta non è un contenuto contraddittorio e quindi non è contradditorio che essa appaia in una certa dimensione dell'essere e secondo un certo modo di essere che sono diversi dalla dimensione e dal modo in cui ora appare questa lampada accesa.

D'altra parte, la tesi di Leibniz che l'esser accesa di questa lampada sia una «verità di fatto» perché il suo esser (stata) spenta non è un contenuto contraddittorio (o la tesi equivalente di Kant che l'esser accesa di questa lampada sia, per lo stesso motivo, il contenuto di un «giudizio sintetico *a posteriori*») è una contraddizione, perché l'affermazione che *questa* lampada è accesa include necessariamente il suo esser accesa (ossia, nel linguaggio di Leibniz e di Kant, è, rispettivamente, una «verità di ragione» e un «giudizio analitico»), ossia la negazione di tale affermazione è una contraddizione ed è pertanto una contraddizione affermare che *questa* lampada (che è necessariamente accesa) è (stata) spenta (o sarà di nuovo spenta). Ciò che non appare (più), quando questa lampada incomincia ad apparire accesa, non è *questa* lampada spenta (appunto perché *questa* lampada è necessariamente accesa), ma è quel contenuto non contraddittorio che è la lampada spenta che ha in comune con la lampada accesa un insieme di determinazioni che è più ampio di tutti gli insiemi di determinazioni che la lampada spenta ha in comune con qualsiasi altro essente. A sua volta tale lampada è un esser *questa* (questa lampada spenta), che però differisce dall'esser *questa* che compete a *questa* lampada accesa. Non è dunque una contraddizione affermare che quel

contenuto non contraddittorio, che *non appare* più quando questa lampada *incomincia* ad apparire accesa, tuttavia *appare*: non è una contraddizione appunto perché quel contenuto, non essendo contraddittorio, può esistere in una certa dimensione dell'essere e secondo un modo di essere che sono *diversi* dalla dimensione e dal modo in cui questa lampada accesa è.

Ma, ancora: nonostante le condizioni per le quali, quando incomincia ad apparire questa lampada accesa, questa lampada spenta non è un contenuto contraddittorio, va rilevato che l'*esistenza* del processo in cui compare questa lampada accesa e scompare questa lampada spenta (scompare da una certa dimensione dell'essere, incominciando però ad apparire in quella cert'altra dimensione che viene chiamata «passato», «ricordo») non è un contenuto del destino della verità, ma è un contenuto della fede o volontà interpretante e, da ultimo, della fede in cui consiste l'isolamento della terra, l'esser isolata dal destino da parte di quell'esistenza e del suo contesto (il contesto costituito dall'atmosfera affettiva e mentale che avvolge questa lampada ancor prima che essa sia avvolta da questa stanza, dalla città, dal mondo, dal cielo). In quanto contenuto della fede, non solo quell'esistenza, ma l'intera terra isolata è contraddizione e il suo contenuto è autocontraddittorio, impossibile, nulla. La fede, infatti, assume come incontrovertibile ciò che non essendo un contenuto del destino è controvertibile, identifica il controvertibile e l'incontrovertibile. Ma la fede appare nel destino. Solo per questo suo apparirvi può apparire *come* fede e *come* contraddizione. Questo apparire *come* fede e contraddizione non è contraddizione, ma negazione della contraddizione. Inoltre, l'apparire della fede nel destino è l'apparire dei contenuti della fede, e il loro apparire nel destino *come* contenuti contraddittori non è un contenuto contraddittorio. In quanto il processo che conduce dalla lampada spenta alla lampada accesa appare

nel destino *come* contenuto della fede e pertanto *come* contraddittorietà, questo apparire *non* ha quindi un contenuto contraddittorio (appunto perché è l'apparire della contraddittorietà del contraddittorio).

L'intento di queste considerazioni è di mostrare che l'affermazione del non apparire di un contenuto contraddittorio non ne implica l'apparire e quindi l'essere. Ma il contenuto che appare all'interno della fede è contraddittorio, è un impossibile, un nulla (e l'infinita ricchezza dei contenuti che appaiono nella fede è il positivo significare del nulla). Pertanto, se questa lampada spenta fosse un contenuto contraddittorio non potrebbe apparire in alcuna dimensione dell'essere, quando (in una certa dimensione, quella della cosiddetta «realtà») incomincia ad apparire questa lampada accesa. Dunque questa lampada spenta *non* è un contenuto contraddittorio solo in quanto essa appare non all'interno della fede, ma all'interno del destino che vede la contraddittorietà di questa lampada spenta in quanto essa appare all'interno della fede.

La contraddizione può apparire solo come negata: nel senso indicato più volte nei miei scritti, a partire da *S.F.d.P.* e da *E.d.N.*, «La terra e l'essenza dell'uomo», VI; fino a *F.d.C.*, parte prima. Come non negata, la contraddizione è infatti essa stessa un contenuto contraddittorio, impossibile, nullo: come non negata, non solo il suo contenuto ma essa stessa – cioè il contraddirsi stesso – è inesistente. (Si vedano gli scritti ora citati, che prendono le mosse da un tema del libro IV della *Metafisica* di Aristotele, 1005 b 22-31, di cui si sono pressoché ignorati il significato autentico e la potenza, anche se è tra i più noti e più analizzati; e che peraltro lo stesso Aristotele considera una sola volta nelle sue opere). È quindi una contraddizione – il cui contenuto è pertanto nullo – affermare che la contraddizione appare come non negata.

Relativamente ai contenuti contraddittori della contraddizione (quale è ad esempio l'annientamento dell'essente), il discorso aporetico, si è visto, rileva che, proprio perché se ne afferma il non apparire e la nullità, proprio per questo se ne afferma l'apparire e quindi il loro esser qualcosa (cioè degli essenti); sì che esiste una dimensione dell'essere nella quale l'impossibile – il contraddittorio, il nulla – è.

Ma tale discorso può concludere in questo modo perché si fonda su quella contraddizione che è la separazione dell'apparire della contraddizione dalla necessità che essa appaia come negata. Infatti la contraddizione – il positivo significare del nulla –, *come tale*, non appare: è necessario che appaia *come negata*, nel suo esser negata. Nel destino appare negata, appunto in quanto essa, come negazione del destino, è autonegazione; ma anche nella terra isolata la contraddizione può apparire solo se appare come negata – sebbene questa negazione, essendo fondata sulla fede nel diventar altro, sia a sua volta una contraddizione. Separata dal suo essere e apparire come negata, la contraddizione appare come il luogo in cui l'impossibile è ed appare; ma, così, essa è separata da ciò da cui è impossibile separarla. Infatti, che l'impossibile sia (che il nulla sia un essente) è l'autonegantesi negazione del destino. Il discorso aporetico, separando la contraddizione dal suo esser negata, conduce all'autonegantesi negazione del destino; il destino, mostrando questa negazione, mostra la contraddizione (e dunque la contraddittorietà) di quella separazione.

Si è richiamato qui sopra che la contraddizione – il contraddirsi – è *essa stessa*, come contraddizione, un contenuto autocontraddittorio (Aristotele, nel passo qui sopra indicato rileva che chi si contraddice è una coscienza a cui convengono *sub eodem* i due opposti che costituiscono la contraddizione); e che d'altra parte il contenuto di ogni contraddizione è un contenuto autocontraddittorio (sebbene non ogni contenuto contrad-

dittorio *sia* una contraddizione). Ma tanto i contenuti contraddittori che sono le contraddizioni, quanto i contenuti contraddittori delle contraddizioni possono apparire – si è detto – solo in quanto appaiono come negati. Ciò che appare come negato è il positivo significare delle contraddizioni, le quali sono affermazione dei loro contenuti autocontraddittori.

Se il discorso aporetico dicesse che *anche* questi contenuti sono positivamente significanti – e dunque sono degli essenti (appaiono e dunque sono essenti) –, tale discorso sarebbe daccapo conseguenza di una separazione che è impossibile proprio perché conduce a questa conseguenza (sì che la non separazione è necessaria). Tale separazione isola dalla contraddizione il suo contenuto contraddittorio; ossia lo isola dal proprio apparire – la contraddizione essendo l'apparire del contraddittorio –, e pertanto tale contenuto viene a star dinanzi *in* («in»: non «come») questo suo esser isolato e quindi in questo suo essere un nulla che è. Dove questo «star dinanzi» è quell'apparire, di tale contenuto, che la separazione ha separato da esso; sì che la separazione è, insieme, un separare e un non separare: un non separare che peraltro non appare in questo separare; e appunto per questo il contenuto sta dinanzi «in» e non «come» isolato. Questo star separato dalla contraddizione, cioè dal proprio apparire (guardando soltanto al quale il discorso aporetico può presentarsi) è pertanto impossibile, appunto perché il contenuto contraddittorio non può non apparire, non può cioè non essere unito alla contraddizione, che ne è l'apparire, e questo apparire, si ripeta, non è a sua volta un contenuto contraddittorio solo in quanto appare come negato, cioè solo sul fondamento dell'apparire della negazione della contraddizione.

## V. IL NULLA COME POSSIBILITÀ

Se il presupposto più o meno esplicito del pensiero filosofico del nostro tempo è la convinzione che tutta la realtà abbia incominciato ad esistere e che a un certo punto del suo sviluppo debba aver fine – sì che prima di tale cominciamento e fine non esiste alcun Essere immutabile e divino (come invece vuole la tradizione metafisica), ossia non esiste alcunché –, la non esistenza di alcun «che» è il nulla, che precede l'essere e lo segue. (Sin dall'inizio la filosofia, rivolgendosi all'*essere* e all'*ente*, si rivolge al *nulla*). Che l'essere abbia inizio significa comunque che l'essere è in relazione al proprio esser preceduto. Se non ci fosse alcuna precedenza non ci sarebbe alcun inizio e gli essenti sarebbero eterni. Il precedere e l'iniziare sono nel tempo. Il nulla, che precede la totalità degli enti e in cui essa alla fine ridiscende, non inizia e non è preceduto da alcunché, e nemmeno si annulla. Altrimenti sarebbe preceduto e seguito da tale totalità.

La tesi che ciò da cui l'essere o il nulla sarebbero preceduti e seguiti potrebbe essere «qualcosa» che non fosse né essere né nulla, afferma, comunque, non solo il differire dell'essere dal nulla, ma anche il differire di tale «qualcosa» e dall'essere e dal nulla, e pertanto, in tale tesi, «essere» (o «ente») significa negazione del nulla e «nulla» significa negazione dell'essere. Ma allora quella tesi afferma che quel «qualcosa» è, insieme, un essere che è non essere e un nulla che non è nulla. Infatti, questa tesi afferma che tale «qualcosa» non è essere, e anche che non è nulla; e poiché, si è detto, in questa tesi «essere» e «nulla» non possono significare che il loro essere l'uno negazione dell'altro, affermare che quel «qualcosa» non è né esser né non essere è affermare che tale «qualcosa» è insieme essere e non essere: è essere perché non è nulla, ed è non essere perché è tale tesi ad affermarlo. In modo analogo, è neces-

sario affermare che quella tesi afferma che quel «qualcosa» è, insieme, nulla e non nulla. Tutto questo significa che quella tesi è un modo di negare l'esser sé dell'essente e il suo differire da ciò che esso non è, quali appaiono nel destino. Né queste considerazioni intendono essere una «fondazione» del «principio del terzo escluso», tale principio, insieme a quello di identità e di non contraddizione (e insieme alla negazione di questi princìpi), essendo forme di negazione dell'esser sé che appare nello sguardo del destino.

Se il presupposto del pensiero (innanzitutto ma non solo filosofico) che nel nostro tempo domina la terra isolata dal destino è che la totalità dell'essere è preceduta e seguita dal nulla, tuttavia è necessario che il nulla sia la *possibilità* dell'essere che incomincia. Se il nulla non fosse tale possibilità, sarebbe impossibile ogni cominciamento dell'essere, e quindi non esisterebbe alcunché. D'altra parte, la possibilità dell'essere – cioè la possibilità che l'essere incominci e sia – non è un nulla: è qualcosa, un «che». Essa è quella fondamentale assenza di impedimenti, a che l'essere incominci e sia, che il pensiero filosofico ha inteso come l'incontraddittorietà dell'essere e anzi della totalità dell'essere. La possibilità dell'essere è la stessa totalità dell'essere – sia pure esistente secondo quella forma astratta dell'essere che si distingue dall'esistenza reale e che è appunto la possibilità di tale esistenza. È cioè impossibile che il nulla sia la possibilità dell'essere.

Pertanto, nella prospettiva che pone la totalità dell'essere come iniziante, e dunque come preceduta dal nulla, da un lato è necessario che il nulla, da cui è preceduto l'inizio dell'essere, sia la possibilità dell'essere; ma, dall'altro, è insieme impossibile che il nulla sia siffatta possibilità, ossia che il nulla sia essere (cfr. E.S., *La buona fede*, cit.; *F.d.C.*, parte prima, V). *Anche* per questo motivo

appare la contraddizione del pensiero che intende l'essere come un che di incominciante – il pensiero in cui consiste l'essenza autentica del nichilismo. (Ma, stante il carattere inevitabilmente temporale dell'inizio, è una contraddizione anche affermare l'inizio del tempo). Quanto si è detto del nulla che precede l'essere va detto anche del nulla che lo segue. È necessario che anche questo secondo nulla sia la possibilità di ricevere l'essere. Altrimenti l'essere non potrebbe mai annientarsi. Quindi anche in questo caso il nulla viene concepito come essere.

Quando la necessità che l'inizio dell'essere sia preceduto dalla possibilità dell'essere viene separata dalla necessità che ciò da cui l'essere è preceduto sia il nulla, questa separazione costituisce il luogo, variamente abitato e percorso, in cui si sono manifestate alcune grandi forme del pensiero filosofico. Tale separazione è essa stessa necessaria al pensiero dell'Occidente perché esso non può riconoscere di essere l'identificazione del nulla e dell'essere (l'identificazione determinata dal carattere di possibilità che compete al nulla): non può riconoscere la propria essenziale follia, altrimenti ne sarebbe già fuori. Se, in tale separazione si mette in luce il nulla e si lascia in ombra (nel non detto) che il nulla è la possibilità dell'essere e quindi la positività che compete al nulla in quanto precedente l'essere, si apre lo spazio che è proprio del pensiero del nostro tempo. Se invece si mette in luce la possibilità dell'essere e si lascia in ombra che essa è il nulla, si apre quell'altro spazio che è proprio delle diverse forme della teologia negativa, oppure a quelle concezioni teologiche che vedono il nulla all'interno stesso di Dio. In entrambi i casi si evita di riconoscere la propria essenziale follia.

A Schelling può essere attribuita la tesi per la quale Dio è la libera potenza di uscire dal proprio nulla. Ma se si esclude che tale potenza appartenga all'incominciante e che pertanto sia preceduta dal nulla – giacché in questo caso, non esistendo ancora, non potrebbe ave-

re potenza sul nulla da cui è preceduta e da cui dovrebbe liberarsi –, allora è inevitabile che tale potenza appartenga al nulla. In tal modo il nulla non solo è l'essere che compete a quel modo di essere che è la possibilità di essere, ma è anche l'essere che è potenza attiva, reale capacità di uscire liberamente dal proprio nulla. La contraddizione di un nulla che precede l'essere resta in tal modo ingigantita. L'essenza tendenzialmente nascosta della filosofia del nostro tempo abbandona ogni forma del divino; anche quella proposta da Schelling – onde rimane, si diceva, la relazione tra la totalità dell'essere storico-temporale e il nulla da cui questa totalità è preceduta. Anche per quella sua tesi Schelling appartiene alla tradizione neoplatonica. Anche Plotino pensa che l'Uno, ossia ciò che precede la totalità dell'essere, non sia soltanto una possibilità astratta, ma la potenza suprema da cui la totalità è generata. È comunque inevitabile che ogni «al di là dell'essere», ogni «Essere» che, come in Heidegger, sia differente dall'«Ente», ogni «Infinito» che intenda differire dalla «Totalità», in generale, ogni *Ganz Anderes*, o siano nulla, *nihil negativum*, o rientrino nell'essere (come la possibilità dell'essere è appunto un modo dell'essere). D'altra parte, quando non lo si sappia avvicinare, ogni pensiero e ogni discorso sul nulla è aporetico, si presenta cioè come contraddizione. Platone, nel *Sofista*, non riesce a superarla. E nemmeno l'intero sviluppo del pensiero occidentale. Pensare il nulla è pensare e parlare di qualcosa, di un «che», cioè di un essere.

Per il neoplatonismo, al fondamento dell'*epistēmē* della verità sta l'apparire della molteplicità degli enti del mondo, e ogni ente differisce dagli altri perché è una unità, è uno: se l'Uno non esistesse non esisterebbe ciò la cui esistenza è evidente. In questo modo, tuttavia, si tende a non prendere in considerazione la tesi complementare: che ogni ente è uno perché differisce dagli altri, sì che se la differenza, cioè il molteplice, non esistesse non esisterebbe l'Uno. Non considerando la tesi

complementare, da un lato si conclude che l'Uno è ciò senza di cui nessuno dei molti enti sarebbe ed è la loro origine, e, dall'altro lato, che se gli enti differiscono perché ognuno è uno, è un'unità, l'Uno non è un ente, altrimenti esso, che è l'Uno, avrebbe al di sopra di sé l'Uno che gli consentirebbe di essere un ente. L'Uno è al di là dell'essere – trovandosi peraltro avvolto dalla stessa aporetica del nulla. Dalla necessità che l'Uno sia ciò senza di cui il molteplice non sarebbe il neoplatonismo trae cioè la conclusione che l'Uno trascenda il molteplice, senza peraltro saper escludere che l'Uno sia il tratto trascendentale del molteplice – il trascendentale che è sì ciò senza di cui nessun ente sarebbe, ma che non per questo è necessario che trascenda la totalità degli enti, finendo così col non sapersi più disinguere dal nulla.

L'*élenchos* sviluppato da Platone nel *Sofista* contro la tesi – innanzitutto parmenidea – della impensabilità e indicibilità del nulla – l'*élenchos*, ossia l'accertamento della necessità di pensare e dire il nulla proprio nell'atto in cui se ne nega la pensabilità e dicibilità – è in grado di presentarsi, quando appaia nel contesto adeguato, come qualcosa di incontrovertibile. Il risolvimento dell'aporia del nulla è indicato in *S.O.*, IV. Qui si richiami soltanto che l'impossibilità originaria che il nulla sia essere, cioè l'incontrovertibilità della loro «differenza» (che peraltro non è differenza tra enti), non può venire smentita da alcun discorso (nemmeno dallo sviluppo stesso della struttura originaria del sapere) che creda di poter pervenire alla negazione di tale differenza. È quindi necessario che l'incontrovertibilità di tali discorsi sia soltanto apparente. Inoltre, *ogni obiezione* che sostenga l'incapacità del risolvimento (autentico) dell'aporia del nulla è un'*obiezione* solo in quanto o essa stessa ritiene che la differenza tra essere e nulla non possa esser negata (e proprio per questo l'obiezione rifiuta quel risolvimento, a suo avviso incapace di evitare tale negazione), oppure essa stessa intende essere negazione della differenza di

essere e nulla (e vuol mostrare che, *all'interno* di quel risolvimento dell'aporia del nulla, l'intenzione di salvaguardare la «differenza» tra essere e nulla non riesce ad evitare il dissolversi di essa); ma allora l'obiezione include necessariamente, per poter negare la «differenza» di essere e nulla, l'apparire di essa, ed è pertanto negazione di sé stessa, ossia dice di negare ciò che essa dice.

## VI. NOTA: UN ALTRO TIPO DI APORIA DEL NULLA

Un'altra aporia, *rispetto* a quella considerata nel capitolo IV di *S.O.* Non riguarda la relazione tra l'assoluta nientità del nulla e il positivo significare di questa nientità, ma la configurazione interna di questo positivo significare. Riguarda quel contenuto persintattico del destino che è il nulla, cioè il *non essere* di qualcosa (x), o il *non essere* qualcosa (y) da parte di qualcosa (x), il *non essere,* tuttavia, il cui significato non include la totalità degli essenti che il non essere, come *nihil absolutum,* non è, ma il *non essere,* in quanto *distinto da ogni altra determinazione* (che è cosa essenzialmente diversa dal *non essere* in quanto *separato* da ogni altra determinazione), e dove quindi anche l'*essere* che compare in tale *non essere* è a sua volta distinto da ogni altra determinazione. In quanto distinto da ogni altra determinazione, il non essere (ossia il *non è*) è distinto anche da ciò (x) che *non è* e da ciò (y) che qualcosa (x) *non è.*

Nel cerchio del destino, affermando che questa finestra (x) *non è* quest'albero (y), si afferma che x, *in quanto x è x,* è il nulla di y, *in quanto y è y,* e che y, *in quanto y è y,* è il nulla di x, *in quanto x è x.* (In quanto, invece, sia x sia y sono corpi, x in quanto corpo non è il nulla di y in quanto corpo. Lo stesso si dica per tutto ciò che x e y hanno in comune, e dunque, innanzitutto, in quanto sia x sia y sono degli essenti). E, se si afferma che, in y, x

*non è*, si afferma che x è nulla (in y). Il *non è* (o *non essere*) è (cioè significa) il nulla. (Proprio perché è impossibile che un essente sia ciò che è l'altro da esso, e pertanto sia quell'altro da esso che è il nulla – e non solo sia il nulla, ma sia stato e divenga nulla –, proprio per questo è necessario che, *nell'altro da tale essente*, tale essente, in quanto esso è *tale*, sia un nulla).

Ora, *anche in quanto è distinto da ogni altra determinazione* (essente, significato, differenza), il *non essere* (che ad esempio compare in *x non è y*) è un significato complesso, le cui parti sono, appunto, *non* e *essere*. (Mentre questo *essere*, l'*è* che compare come parte di *non è*, ossia del *non essere* in quanto distinto da ogni altra determinazione, è l'« essere formale » di cui si parla in *S.O.*, VI, 5, e in *Oltr.*, IV, VIII: un significato semplice, cioè senza parti – relativamente a ciò che la logica chiama « intensione » o « comprensione ». E *essere* è un significato semplice perché altrimenti delle sue parti sarebbe necessario affermare che *sono*, cioè che ad esse conviene quell'*essere* che invece, come significato complesso, dovrebbe esser costituito dalla loro sintesi. – Si aggiunga che *è* significa *significa* e che *è* e *significa* significano *è identico*, e viceversa; cfr., *Oltr.*, *loc. cit.* – E quanto si sta dicendo è comprensibile se si tiene presente che quando, in *x è y*, *x* è un essente diverso da *y*, e si ottiene ad esempio *questa lampada* (x) è *accesa* (y), questa affermazione non è contraddittoria, come si sta più volte richiamando, solo in quanto è intesa come (x=y)=(y=x). Se in *x non è y* x e y sono determinazioni diverse, e quindi x, in quanto x è x, è il nulla di y, in quanto y è y (e lo stesso si dica di y), l'esser nulla di y, o da parte di y, è il *nihil absolutum* (e lo stesso si dica dell'esser nulla da parte di x). Ma ora si sta considerando il *non è* (cioè il nulla) come distinto da ogni altra determinazione.

Ed ecco l'aporia. *Non essere* (*non è*) – inteso nel senso qui sopra precisato – è un significato complesso; e tuttavia ha la caratteristica che è propria di ogni significato semplice: la necessità che, se esso avesse delle parti, es-

so sia in esse presente; laddove è necessario che ogni significato complesso consista nella sintesi delle sue parti, e quindi non sia presente in esse. Ora, *non essere* è un significato complesso, ma ognuna delle sue parti è un *non essere* (un *non è*). Infatti, *non «non è» essere* (*è*) e *essere* (*è*) *«non è» non* (o anche: *non «non significa» essere* e *essere «non significa» non*). Da quanto si è detto risulta che *non essere* non può essere un significato semplice (perché è sintesi di *non* e di *essere*), ma non può essere nemmeno un significato non semplice (cioè un significato complesso), perché la sua struttura essenziale è identica a quella dei significati semplici, che se fossero complessi avrebbero contraddittoriamente sé stessi come parti. Questa, l'aporia.

La soluzione della quale rileva innanzitutto che quando, nell'affermazione che qualcosa (x) è qualcosa (y), x è una determinazione differente da x, ad esempio questa lampada (x) rispetto al suo essere accesa (y), il linguaggio si limita ad affermare, appunto, che questa lampada è accesa, senza indicare la differenza tra questa lampada e il suo essere accesa – così come il linguaggio si limita ad affermare che x è y (x=y) senza indicare la condizione senza di cui x=y non può appartenere al contenuto del destino della verità, la condizione cioè per la quale il significato autentico di x=y è (x=y)=(y=x). Che questa lampada sia accesa significa cioè, nel contenuto del destino, che questa lampada, che *non è* il suo essere accesa, ossia non significa, non è un che di identico al suo essere accesa, *è* il suo essere accesa, significa, è un che di identico al suo essere accesa. E, si ripeta, questa contraddizione è originariamente tolta, nel contenuto del destino, solo in quanto x=y appare come (x=y)=(y=x) – e si vedano le integrazioni che su questo punto sono presenti in *Tautótēs*, e almeno una volta si richiami uno dei sottintesi più importanti anche di queste pagine, cioè che quest'ultima equazione va intesa come [x=(insieme a y)=(insieme a y)=x)], cfr. *Taut.*, XVI, 8 (dove invece di

*x*, *y* si scrive A, B). In *x è y*, inteso concretamente, è dunque incluso *x non è y* e *y non è x*. Ma anche questo *non è*, che è incluso in *x è y*, è tale che il *non*, in esso, non è ossia non significa un che di identico all'*è*. E non si dà un *progressus in indefinitum*, perché il *non è*, che è incluso in x=y inteso concretamente, è lo stesso *non è* che compare in «il non *non è* l'è». Il *progressus*, al solito, si costituisce solo se il *non è* che compare in quest'ultima espressione viene isolato dal *non è* che è incluso in x=y, sì che *anche* del *non è*, così isolato, è necessario affermare di nuovo che, in esso, il *non* non è l'*è*; e così *in indefinitum*, se ogni *non è* che via via si incontra viene isolato da quello che nel *progressus* lo precede.

L'isolamento è il responsabile anche dell'aporia che il linguaggio sta risolvendo (e che è già da sempre risolta nella persintassi del destino). Il *non è* – in quanto distinto da ogni altra determinazione, e quindi anche da ciò (x) che *non è* e da ciò (y) che qualcosa (x) *non è* – è un significato complesso – lo si indichi con M – le cui parti sono il «non» e l'«è», le quali, concretamente intese, sono anch'esse, per quanto sopra si è detto a proposito di x=y, rispettivamente: a) il «non» che *non è* l'«è», e b) l'«è» che *non è* il «non». Queste due parti non sono identiche, perché nella relazione del *non* all'*è* le tracce lasciate dal *non* nell'*è* sono diverse da quelle che nella relazione dell'*è* al *non* sono lasciate dall'*è* nel *non* (e d'altra parte anche da tali tracce M, ossia il *non è* che si sta considerando, è distinto – come è distinto dalle altre infinite tracce che, come in ogni essente, sono presenti nelle due parti di M).

Ora, in entrambe le parti a), b) di M è contenuto il *non è*; che in esse è identico nella misura in cui è distinto dai due diversi contesti in cui esso si trova. Questo *non è* – lo si indichi con m – è cioè distinto dal *non è* in cui M consiste. Se a questo punto *si isola* quel *non è* (m) dal *non è* in cui M consiste, allora l'aporia che si sta considerando è inevitabile. Infatti di quel *non è* (m), così i-

solato, sarà necessario dire che esso è M, ossia si dovrà dire che M è un significato complesso, che però contiene sé stesso come parte e quindi è un che di impossibile, perché è necessario che ogni significato complesso sia la sintesi delle sue parti e non sia «anticipato» in esse, o non sia già presente in esse; e quindi M è un significato complesso che tuttavia non può essere un significato complesso; un che di impossibile, dunque, convenendogli la stessa proprietà dei significati semplici, che se avessero parti conterrebbero sé stessi e sarebbero un che di impossibile.

Ma, appunto, l'aporia si presenta perché m è isolato da M, a cui è necessariamente unito, sì che k, così isolato, si presenta come lo stesso M – e si aggiunga che affinché si presenti come M è necessario che, insieme, sia isolato e non sia isolato: isolato, si presenta come M; ma per presentarsi *come* M, e quindi come parte di sé stesso, è necessario che insieme sia posto in relazione a M. L'isolamento che determina l'aporia è contraddizione, ma all'aporia compete anche quell'ulteriore contraddizione che consiste nel tenere insieme l'isolamento e il non isolamento.

Il *non è* in cui consiste m non è il *non è* in cui consiste M (e quindi M non contiene sé stesso come parte), ma ciò non significa che m sia un significato semplice. In m il *non è* appare (a sua volta) come la duplice relazione apofantico-predicativa in cui il *non* è in relazione all'*è* e l'*è* è in relazione al *non*. E, anche qui, queste due relazioni hanno in comune quel carattere di *reciprocità* senza il quale esse sarebbero contraddittoriamente separate.

Significati semplici sono il *non* e l'*è* da cui il *non è* in cui m consiste è costituito. (E sono significati semplici in quanto siano distinti da ogni altra determinazione – e quindi, per quanto riguarda l'*è*, in quanto esso sia distinto anche da *ciò* che è e da *ciò* che qualcosa è, e per quanto riguarda il *non*, in quanto esso sia distinto anche da *ciò* che qualcosa non è e da questo *qualcosa*). An-

che il *non* è un significato semplice, perché se avesse delle parti, ognuna di esse *non* sarebbe l'altra, e quindi il *non*, che dovrebbe esser dato dalla sintesi delle sue parti sarebbe già in esse presente, ossia conterrebbe sé stesso come parte – e anzi più di sé stesso perché ogni parte sarebbe la sintesi di una certa determinazione e del *non* per cui essa non è le altre. (D'altronde tutti gli essenti che appaiono sia nel cerchio del destino sia nella terra isolata appaiono attualmente come significati semplici: non nel senso che non esistano significati complessi, ma nel senso che l'apparire dei significati complessi rinvia a un insieme di significati che, *attualmente*, non rinviano a loro volta alle parti da cui essi sono eventualmente costituiti).

*Essere, significare, esser lo stesso* (*essere identico*) sono lo stesso, cioè significano lo stesso, cioè sono identici (*Oltr.*, IV, VIII). Anche il significato *significare* (o *significato*), infatti, è tale che se avesse delle parti esse sarebbero dei significati, sì che tale significato sarebbe già presente nelle parti dalla cui sintesi esso dovrebbe esser costituito. Lo stesso si dica del significato *identificarsi*, che nel destino non significa il risultato di un diventar altro a partire da una iniziale diversità, ma come verbo (inesistente nella lingua italiana) che esprime l'*identità* originaria (che potrebbe essere espressa dal significato *essere identico*, il quale però non differisce dal significato *essere*, nel senso che, in *essere identico*, *identico* è pleonastico, ossia è un rafforzativo *linguistico* di *essere*). Se *identico* fosse un significato complesso, ogni sua parte sarebbe *identica* a sé e pertanto *identico* non sarebbe dato dalla sintesi delle sue parti.

Pertanto, l'aporia che si è presentata, e che è stata risolta in relazione al significato *non è*, si ripresenta in relazione ai significati *non significa* e *non si identifica* (che sono complessi, ma ognuna delle cui parti *non significa* e *non si identifica* alle altre), ed è risolta nello stesso modo: mostrando che essa è prodotta dall'isolamento di

quei significati dal loro significato concreto, che rispettivamente è: «*non*, che non significa *significa*, e *significa*, che non significa *non*», «*non*, che non si identifica a *si identifica*, e *si identifica*, che non si identifica a *non*».

Inoltre, si richiami anche qui che il contenuto concreto del *non è* è costituito dalla relazione tra a) e b) – ossia è costituito da M – nel senso che a) e b) appaiono nella forma dell'identità concreta (x=y)=(y=x). Pertanto (indicando con N il *non*, con E l'*è*, e tenendo presente che «x non è y» significa «x è non y» e viceversa), il contenuto concreto del *non è* è costituito dalla relazione, nella quale M consiste, tra (N=NE) = (NE=N), che è il significato concreto di a), e (E=NN) = (NN=E) (dove il primo termine di questa relazione significa appunto: « (È) il "non" (che) non è l'"è", ossia (che) è (o significa, =) un non-"è" (NE), (che) è questo non-"è", ossia questo non-"è" che è il "non" »; e il secondo termine di R significa appunto: « (È) l'"è" (che) non è il "non", ossia (che) è (o significa) un non-"non" (NN), (che) è questo non-"non", ossia questo non-"non" che è l'"è" »). Poiché l'aporia che è stata considerata è la conseguenza dell'isolamento del *non è* da M (come sopra si è rilevato), ossia dalla sintesi di a) e b), e tale sintesi, nel suo significato concreto, è questa relazione, quell'aporia è la conseguenza dell'isolamento del *non è* da questa relazione.

Infine, a) e b) non sono giustapposte, ma sono in relazione: il loro apparire, e pertanto l'apparire di M, è l'apparire del duplice nesso apofantico (predicativo): «a) è in relazione a b) » e « b) è in relazione ad a)». La differenza tra queste due relazioni è dovuta allo stesso motivo per cui a) differisce da b), e d'altra parte queste due relazioni hanno in comune il carattere di *reciprocità* della relazione che costituisce a) e b). Tale carattere è ciò per cui a), in quanto a) implica necessariamente b) in quanto b) e viceversa (l'implicazione necessaria essendo la contraddizione che si produce affermando a) e negando b) e viceversa): la negazione di tale carattere

è dovuta alla separazione di a) da b), per la quale a), contraddittoriamente, non implica b) e viceversa. (E, proprio perché a) e b) non sono giustapposte, è un nesso apofantico anche la loro relazione reciproca, la quale, proprio per il suo essere comune ad a) e a b), è espressa indifferentemente sia dall'identità «a)-in-relazione-a-b) *è* (*è identico* al suo esser) in relazione a b)-(che)-è-in-relazione-ad-a) », sia dall'identità costituita dalla relazione di b) ad a). Ossia non è un a) isolato da b) ad essere in relazione a b), ma è a) che è in relazione a b) ad essere in questa relazione, dove b), a sua volta, non è un b) isolato che è in relazione ad a), ma è b) che è in relazione ad a); e lo stesso si dica della relazione di b) ad a). Anche in questa forma di identità (che si costituisce secondo lo schema (x=y)=(y=x)) è presente qualcosa che può esser detto una forma di reciprocità, la quale però non va confusa con il carattere di reciprocità di cui qui sopra si parlava. Infatti, *altro* è dire (esemplificando ora con due altre determinazioni qualsiasi, diverse dalle determinazioni *non* e *è* che ora si stanno considerando) che è questa-lampada-che-è-accesa ad essere accesa (x=y), dove questo essere accesa non è un generico esser accesa, ma è l'esser-accesa-di-questa-lampada (y=x) (e questa può esser detta una certa forma di reciprocità), *altro* è il carattere di reciprocità (di cui si sta parlando a proposito di a) e b)) per il quale, poiché *lampada* non significa (non è) *essere accesa*, è necessario che *essere accesa* non significhi (non sia) *lampada*. (E si richiami ancora che è proprio per questa differenza tra questi due significati che è necessario che, come sopra si è richiamato, l'identità (x=y)=(y=x) non è contraddittoria solo se essa significa [x=(insieme a y)=(insieme a y)=x], dove i due termini di questa identità [x=(insieme a y)] e [(insieme a y)=x] sono lo stesso, qualsiasi sia il valore di x e di y).

L'isolamento, che determina l'aporia il cui risolvimento è stato qui sopra indicato, determina anche una diversa forma di aporia (cioè diversa dall'aporia del nulla), consistente nel rilevare che le due parti di M – a) il «non» che *non è* l'«è» e b) l'«è» che *non è* il «non» – contengono a loro volta quel *non è* che è costituito da due parti a'), b') analoghe ad a) e b), nella prima delle quali appare che il *non* non è l'*è* e l'*è* non è il *non*; e che lo stesso va affermato di a') e b'), e così *in indefinitum*, sì che il *non è* rinvia all'infinito il proprio significato e cioè si verifica come significato. Ma anche questa aporia è determinata dall'isolamento, in a) e in b), del *non è* che connette il non e l'è. Così isolato, questo *non è* si presenta, in a'), b'), come qualcosa di diverso dal *non è* che appare in a), b), e quindi come qualcosa che a sua volta presenta il non come qualcosa che *non è* l'è e viceversa, e così *in indefinitum*.

## VII. IL SOPRAGGIUNGERE DELLA TERRA

Nel cerchio trascendentale dell'apparire del destino, il variare della terra non è il divenir altro, ma è il sopraggiungere degli eterni in quel cerchio. (Vi sopraggiungono anche quando un eterno della terra scende nell'oblio, perché il suo scomparire è il sopraggiungere di una nuova configurazione della terra, determinata appunto dall'assenza di ciò che è scomparso). Inoltre, è insieme al *loro* apparire che essi entrano ed escono dal cerchio trascendentale del loro apparire, ossia dal cerchio che include la totalità degli enti che appaiono. Il *loro* eterno apparire «empirico» – che è empirico perché è il *loro*, ossia è l'apparire di una parte di ciò che sopraggiunge, e dunque di ciò che appare – entra ed esce, insieme ad essi, nel e dall'eterno apparire trascendentale. (Tutto questo è mostrato da *E.d.N.* a *Oltr.*).

Ma « entrare », « uscire », « sopraggiungere » sono termini appropriati solo limitatamente. Se un essente, cioè un eterno, appare dapprima in un certo o in certi cerchi e poi incomincia ad apparire in un altro o in altri cerchi non apparendo più in quelli, è appropriato dire che il suo sopraggiungere è un entrare in quelli ed uscire da questi. Ma è possibile che un essente, che appare in uno o più cerchi, incominci ad apparire in un altro o in altri, senza scomparire in quelli dove già appariva, o scomparendo in un secondo tempo (si può pensare che il cielo stellato o il suolo o il gruppo umano appartengano a questi essenti?). Ed è possibile che un essente sopraggiunga per la prima volta nell'infinita costellazione dei cerchi del destino. E questi sono casi in cui l'appropriatezza dell'« entrare », « uscire », « sopraggiungere » (ecc.) decresce ed aumenta il loro spessore metaforico.

La terra, in quanto totalità degli eterni che sopraggiungono nella costellazione infinita dei cerchi finiti del destino, è quella parte del Tutto – ossia di ciò che si mostra nell'apparire infinito del destino – che è appunto destinata a « inoltrarsi » in quella costellazione. E poiché ogni terra di tale costellazione appare isolata dal destino, essa, nel Tutto, appare appunto in questo suo isolamento ed è in questo suo esser isolata che essa « entra » nella costellazione dei cerchi, ossia incomincia ad apparirvi. Ma non vi entra, « uscendo » dall'apparire infinito (che non solo è eterno, ma è infinito perché è il Tutto in cui non può entrare alcunché, né da esso alcunché può uscire: nel senso che, in esso, non solo nessun essente può incominciare o cessare di essere, ma non può nemmeno incominciare o cessare di apparire).

Apparendo già da sempre nell'infinito, la terra e il suo esser isolata incominciano ad apparire anche nel finito. Essa, non un'altra. Infatti l'apparire infinito del Tutto include, appunto, tutto, anche la *questità* di questo che appartiene alla terra isolata; e quindi è impossibile che, incominciando ad apparire nel finito, la parte,

che nel suo esser *questa* già da sempre appare nell'infinito, resti spogliata della sua questità e nel finito appaia quindi come un che d'altro. In ogni cerchio la terra è il di[de]-venire dall'apparire infinito – che però è l'indiveniente apparire della totalità del divenire (ossia del sopraggiungere degli eterni nella costellazione infinita dei cerchi) e dunque è l'indiveniente apparire della totalità della terra isolata. Se il finito non diviene dall'infinito, è impossibile ogni sopraggiungere in cui aspetti della terra di un certo cerchio entrano in un altro o in altri cerchi non apparendo più o continuando ad apparire di quel certo cerchio.

D'altra parte, se, divenendo dall'infinito, gli eterni che appaiono nel finito sono gli *stessi* che appaiono nell'infinito, perché l'infinito include eternamente anche la loro *questità*, invece l'entrare di un eterno in un cerchio finito, divenendo da un altro cerchio finito (nel quale esso continui o non continui ad apparire) non può essere l'incominciare ad apparire, in quest'altro cerchio, della *questità* di quell'eterno (ognuno dei cerchi tra i quali sussiste il divenire di tale eterno essendo infatti una questità irripetibile – tale quindi da non poter rimanere lo *stesso* qualora venisse a trovarsi in un altro cerchio); e pertanto, se l'eterno che di un cerchio entra in un altro non può esser lo *stesso*, è necessario che esso sia qualcosa di comune all'eterno in quanto appare in un cerchio e a quell'eterno in quanto sopraggiunto nell'altro.

Il sopraggiungere degli eterni non è qualcosa come un «viaggio» o un «cammino»: queste forme della terra isolata dal destino sono modi del fare (che comunque è far diventar altro), ossia modi dell'organizzare i mezzi ritenuti più idonei alla produzione di certi scopi. Nella terra isolata ogni «perché» chiede «come fare?». Anche il «che fare?» chiede come fare per raggiungere lo stato che si crede preferibile. E, questo, quando si chiede sia la *ratio essendi* sia la *ratio conoscendi*: anche quando si chiede perché (o su quale fondamento) si afferma qualcosa, si

chiede quale sia il mezzo capace di far diventare conoscenza, considerata accettabile da chi chiede, il non esser ancora siffatta conoscenza da parte di tale qualcosa – si chiede come far diventare conoscenza una non conoscenza, e il fondamento è il mezzo capace di produrre questo diventare altro.

Nel destino, chiedere perché gli eterni della terra sopraggiungano nella costellazione dei cerchi ha un senso abissalmente diverso dal chiedere, nella terra isolata, perché esista il mondo – cioè quale sia il Mezzo capace di farlo essere. Da un lato, gli eterni sopraggiungono perché è necessario che sopraggiungano – e ciò significa che la non necessità del sopraggiungere è un aspetto centrale del nichilismo (*D.d.N.*), sì che tale sopraggiungere è una individuazione dell'esser sé dell'essente (in quanto esso appare nel destino). Dall'altro lato, perché, in quanto negazione dell'errore, l'essere della verità implica necessariamente l'essere dell'errare e della forma più radicale dell'errare e tale forma è l'isolamento della terra, che si fonda sul sopraggiungere della terra. (Laddove una terra isolata che sopraggiungesse, ma il cui contenuto non variasse, non potrebbe avere quella radicalità dell'errare che include la volontà empirica di far diventar altro le cose e quindi la fede nella variabilità del contenuto che si vuol fare diventar altro).

Il sopraggiungere di un eterno – ad esempio l'incominciare ad essere accesa da parte di questa lampada – è il *compimento* della sequenza degli eterni il cui apparire impedisce l'apparire di quell'eterno: lo impedisce non nel senso in cui un mezzo può impedire la produzione di uno scopo, ma nel senso che è contraddittorio che quell'eterno appaia sino a che tale sequenza non sia compiuta. Fino ad allora, essa è il *limite* che impedisce, il *velo* che copre quell'apparire. Propriamente, tale sequenza è la totalità degli eterni della terra che già appare nel cerchio in cui quell'eterno incomincia ad apparire. Il compimento della sequenza è pertanto il

comparire di quella certa configurazione della terra, dopo il cui apparire è contraddittorio che la terra appaia ancora senza che questa lampada accesa appaia. E il non apparir più di questa lampada accesa è il *compimento* della sequenza il cui apparire impedisce, nel senso specificato, lo scomparire di questa lampada accesa. La lampada accesa è un contenuto dell'apparire infinito – presente o non presente in altri cerchi o ripresentantesi in essi o in quello originario. Quando incomincia ad apparire, vien tolto il velo che limita ciò che appare nel cerchio finito; non apparendo più, un altro velo è rimesso. Il velo è l'incompiutezza di quella duplice sequenza. In entrambi i casi il compimento della sequenza che appare è il compimento del suo apparire incompiuta, non del suo apparire in quanto tale, giacché la sequenza compiuta può continuare ad apparire. Il non apparir più è il compimento di una sequenza (che da ultimo è la stessa configurazione totale che a un certo momento compete alla terra che appare); il compimento di una sequenza è a volte il non apparir più, a volte il continuare ad apparire di tale sequenza.

## VIII. LA TERRA, L'INIZIO, LA TRACCIA

In ogni cerchio del destino il sopraggiungere della terra ha un inizio. Ma o l'inizio è stato dimenticato (solo la terra ha un inizio), oppure il linguaggio che testimonia il destino non è (ancora?) in grado di indicarlo. È impossibile che l'inizio della terra sia ma non appaia, perché la terra è il sopraggiungere degli eterni nel cerchio *dell'apparire* del destino e pertanto *dell'apparire* dello sfondo del destino. Ossia è necessario che – oltre ai sopraggiungenti che giungono sopra altri sopraggiungenti e che il linguaggio sa indicare e non sono stati dimenticati – appaia il sopraggiungente che per primo

giunge sopra tale sfondo. Che l'inizio sia è necessario. Infatti, se non fosse, il sopraggiungere della terra, il cui apparire è peraltro incontrovertibile, risalirebbe all'indietro all'infinito, sarebbe cioè preceduto da un'infinità di sopraggiungenti, e il sopraggiungere che appare non potrebbe apparire, perché per apparire avrebbe dovuto attendere il sopraggiungere di un insieme senza termine di essenti – un'attesa infinita di qualcosa che non potrebbe mai sopraggiungere.

L'inizio della terra è la *totalità* (T) di ciò che per primo sopraggiunge nel cerchio dell'apparire del destino – dove già da sempre lo sfondo appare e accoglie la terra. Inoltre è necessario che esista la totalità (la si indichi con T') di ciò che, prima di ogni altra parte della terra, appare dopo l'inizio (ossia è a sua volta ciò su cui sopraggiungono altri essenti della terra) e che dunque *non* è la totalità *simpliciter* della terra, ossia di ciò che sopraggiunge dopo l'inizio. Ancora, è necessario che il sopraggiungere di T' sia, insieme, l'apparire di T' e l'apparire del *permanere*, se non della totalità, di una parte dell'inizio (giacché, ciò che appare poi, appare come un *poi* solo se appare qualche aspetto di ciò che appare *prima*). È cioè impossibile che il permanere dell'inizio sia una determinazione dell'inizio *in quanto inizio*, ossia una determinazione che preceda il sopraggiungere di T', perché il permanere è tale in relazione al sopraggiungere di qualcosa, ma prima del sopraggiungere di T' non esiste alcun sopraggiungere; sì che, appunto, è impossibile che il permanere dell'inizio sia una determinazione dell'inizio in quanto tale.

Tuttavia l'apparire di T' è, insieme, l'apparire del *permanere* dell'inizio, perché, se con il comparire di T' l'inizio scomparisse, T' non potrebbe apparire come sopraggiungente. Ma il successore di T' – ossia che compare dopo T' e non è la totalità della terra – sta a T' così come T' sta all'inizio, e quindi il suo apparire è insieme l'apparire del permanere di T'. E non è possibile un

*progressus in indefinitum* – dove T' scompaia col sopraggiungere del proprio successore e così accada per ogni successore –, perché tale *progressus* renderebbe impossibile l'incontrovertibile apparire del sopraggiungere, ossia di ciò che è l'apparire del *poi* solo in quanto esso è, insieme, l'apparire del permanere del *prima*. Pertanto è necessario che l'inizio si configuri come ciò che permane nell'apparire di T' – dove il permanere non è una determinazione dell'inizio in quanto inizio, ma dell'inizio in quanto esso permane in T'.

In relazione alla *sequenza* delle terre che si inoltrano una dopo l'altra nella costellazione dei cerchi del destino, e la prima delle quali è la terra dell'alba, seguita da quella dell'aurora e così via (*Oltr.*, VI), si rilevi che, in *ogni* cerchio *diverso* da quello che accoglie la terra dell'alba (dunque anche nel cerchio originario, se non coincide con quello dell'alba), T' è una dimensione che o include anche altri contenuti, oltre quelli costituiti dalle tracce delle determinazioni che incominciano ad apparire in altre terre, oppure include soltanto quelle tracce (concetto, quest'ultimo, chiarito in *Glr.*, II, II e in *Oltr.*, VI, II, VII; IX, II, V, VI). Per quanto invece riguarda l'*inizio* della terra di un certo cerchio, mentre l'inizio della terra dell'alba – cioè della prima terra – non può essere la traccia di determinazioni che incominciano ad apparire in altre terre (appunto perché nessun'altra terra può apparire quando appare soltanto l'inizio della terra dell'alba); invece l'inizio di ogni altra terra può essere costituito o dalle sole tracce che le determinazioni che incominciano ad apparire nella prima terra e in quelle intermedie lasciano in quest'altra terra, oppure, oltre che da queste tracce, da un cert'altro contenuto che ancora non appariva nella terra dell'alba e in quelle intermedie.

Si è detto qui sopra che le tracce presenti (o non presenti, a seconda dei casi considerati) nell'inizio di una terra diversa da quella dell'alba e in T' (intendendo con T' ogni terra che sia il successore di una terra) sono le tracce delle determinazioni, ossia degli essenti « *che incominciano ad apparire in altre terre* ». Infatti, poiché la traccia è la necessaria presenza di ogni essente in ogni altro essente – necessaria, in quanto ogni essente, essendo eterno, è necessariamente in relazione ad ogni altro essente, e la traccia di un essente in un altro è appunto il modo in cui, per tale relazione, uno è presente nell'altro –, *tutte* le tracce di *ogni* essente sono *già da sempre e per sempre*, cioè *eternamente* presenti in *ogni* altro essente e pertanto le tracce di ogni terra sono già da sempre presenti in ogni altra terra. Pertanto le tracce *non* « incominciano ad apparire in altre terre ». D'altra parte, la terra è ciò che incomincia ad apparire nei cerchi del destino, e le tracce che una terra lascia negli altri essenti, e quindi nelle altre terre (in relazione a quest'ultime le tracce sono la sua incominciante relazione ad esse – e solo l'apparire è incominciante), non possono essere dello stesso tipo di quelle che sono lasciate negli altri essenti dagli essenti che non sono terra: non nel senso che le tracce della terra, ed essa stessa, che è l'incominciante, non siano eterne (è infatti necessario che anch'esse lo siano e che eterno sia anche l'incominciante apparire della terra, il quale pertanto, secondo quanto continuamente è chiarito da *E.d.N.* in avanti, è *insieme* l'incominciante apparire di sé stesso), ma nel senso che l'essente eterno in cui consiste la terra, ossia ciò che incomincia ad apparire, non può essere, appunto, identico all'essente eterno che non incomincia ad apparire (ossia non è una terra, ma è, da un lato la persintassi del destino e dall'altro l'infinita iposintassi destinata a non sopraggiungere mai nella costellazione dei cerchi del destino); e la differenza tra questi due tipi di essenti implica la differenza tra le trac-

ce da essi lasciate. Ma la differenza tra i due tipi di tracce *non significa* che le tracce della terra, poiché essa incomincia ad apparire, incominciano a loro volta ad apparire, mentre ciò non accadrebbe per le tracce degli essenti che non sono terra. (E questo tratto del discorso è rilevante anche in relazione all'aporia che sarà discussa nel cap. XII, par. VI). Infatti – come si è indicato qui sopra – *tutte* le tracce di un qualsiasi essente sono eternamente presenti in ogni altro essente, e ciò significa che *nessuna* traccia incomincia ad apparire.

Quando, dunque, qui sopra (nella sezione precedente) si è detto che, in ogni cerchio diverso da quello che accoglie la terra dell'alba, T' include «contenuti costituiti dalle tracce delle determinazioni che incominciano ad apparire in altre terre», ci si intendeva appunto riferire al senso ora indicato della differenza tra i due tipi di tracce. Lo stesso intendimento si è avuto a proposito di ciò che in quella sezione si è rilevato a proposito del rapporto tra l'*inizio* della terra e le tracce.

Si richiami inoltre che, se l'essente X non è parte dell'essente Y, né Y di X, e poiché la traccia di X in Y (e di Y in X) è il modo in cui X è «presente» in Y (e Y in X), questa «presenza» non può essere lo stato in cui la traccia di X è semplicemente contenuta in Y (e la traccia di Y è semplicemente contenuta in X), perché come X è *altro* di Y, così la traccia di X in Y è *altro* di Y (lo stesso si dica di Y e della sua traccia rispetto a X), ed è impossibile che Y contenga qualcosa che è altro da esso (lo stesso si dica di X rispetto alla traccia di Y). Ma poiché è necessario che ogni essente lasci la propria traccia in ogni altro essente, cioè sia in qualche modo «presente» in ogni altro essente, è necessario che la traccia di X non sia semplicemente presente in Y, ma sia presente in Y *come* negata, ossia *come* qualcosa che non è Y. L'esser presente in Y come qualcosa che non è Y (e in X come qualco-

sa che non è X) non è un essere e insieme un non essere presente in Y (o in X, da parte di Y), ossia non è qualcosa di autocontraddittorio, perché la parte inclusa non è il tutto includente. Tuttavia, è anche impossibile che X *sia* presente come negato in Y (e Y in X) e questa sua presenza *non appaia*. Infatti ogni essente appare – appare come contenuto dell'apparire finito o infinito del destino, ossia dell'apparire che include anche gli essenti della terra isolata. La traccia di X in Y (e di Y in X) è pertanto l'*apparire* dello stato in cui X, come negato, è presente in Y (e Y in X): ciò in cui son presenti come negate la tracce del Tutto è un essente che appare, e quindi tale presenza è il contenuto – infinito – di un apparire. Questo, anche se tale infinita ricchezza, che appare anche nel più povero e umile degli essenti della terra isolata, rimane al di là di ciò che di essa il linguaggio sa indicare.

Prima del tramonto dell'isolamento della terra, in ogni cerchio finito del destino il contrasto tra la terra isolata e la pura terra (che appare nello sguardo del destino) è quindi, insieme, il contrasto tra l'infinita ricchezza delle tracce lasciate nella terra isolata di quel cerchio dalle terre isolate degli altri cerchi e l'infinita ricchezza delle tracce nella pura terra di quel cerchio dalle pure terre degli altri cerchi. E, prima del tramonto dell'isolamento, questo contrasto tra infiniti sussiste anche per ogni essente della terra. D'altra parte, in ogni essente della terra isolata è presente la traccia di tutti gli essenti delle pure terre, e viceversa.

Poiché ogni essente è eterno, la relazione di ogni essente ad ogni altro è necessaria (ed essa stessa eterna). E poiché la relazione è la traccia di un essente in un altro, e la traccia è l'apparire del modo in cui un essente è presente in un altro, allora, rispetto alla traccia che appare in una terra ed è traccia di un essente che ancora non appare, essa anticipa questo essente. È infatti contraddittorio che, se degli essenti incominciano ad appa-

rire, appaia la loro traccia, e pertanto la loro relazione, ed essi non appaiano; ma è necessario che, se un essente non appare ancora, la sua traccia appaia già nella terra in cui esso è destinato a sopraggiungere, e quindi lo anticipi. Qui dinanzi appaiono le tracce della totalità infinita degli essenti, e quindi del percorso infinito della Gloria e della Gioia, quali appaiono nel destino della verità – ma contrastate dall'isolamento della terra dal destino e ancora indecifrate dal linguaggio che testimonia il destino.

Tuttavia, non si deve forse affermare che la traccia di X in Y è un essente, che è diverso da X, e che quindi X lascia la propria traccia oltre che in Y, anche nella propria traccia in Y? e che lo stesso va detto di questa traccia nella traccia di X in Y, e cosi via all'infinito? si che è necessario concludere che anche per questo motivo (cioè oltre a quello per il quale in ogni essente sono presenti le tracce della totalità infinita degli essenti) ogni essente è una struttura infinita – un *progressus in indefinitium*? E se così stanno le cose, non si dovrà concludere che la relazione tra gli essenti – cioè l'esistenza delle tracce – è impossibile? Infatti, X può lasciare la propria traccia in Y solo in quanto lascia la propria traccia nella traccia di X in Y (altrimenti X non sarebbe in relazione a quell'essente che è la propria traccia in Y – non sarebbe in relazione alla propria relazione a Y); e daccapo può lasciare questa traccia nella traccia solo in quanto (per lo stesso motivo) lascia la propria traccia (la terza) nella propria traccia nella traccia, e così via *in indefinitum*. La traccia nella traccia è ciò senza di cui la traccia non può esistere. Non si dovrà allora concludere che, poiché la condizione in base alla quale X lascia la propria traccia in Y è rinviata all'infinito, viene a mancare il fondamento che rende possibile questa traccia e cioè la relazione di X a Y – e di ogni essente a ogni altro essente?

La risposta è negativa, perché questa conclusione deriva da una *contraddizione.* Infatti, la traccia di X in Y (o di Y in X) è la traccia di X *non in una parte* di Y, ma *nella totalità* di Y, ossia in Y in quanto Y è la totalità di sé stesso. Poiché la parte di un essente non è la totalità di esso, la traccia di X la quale sia presente in una sola parte di Y non è la traccia di X in Y (la relazione di X a una sola parte di Y non è cioè la relazione di X a Y). La traccia di X in Y è presente nella totalità di Y: è presente in Y in quanto totalità di Y. Pertanto, la traccia di X in Y, in quanto eternamente presente in Y, non incomincia ad apparire in Y, ma gli appartiene e vi appare eternamente; e pertanto la traccia di X in Y è *insieme,* cooriginariamente, già da sempre, la traccia di X nella traccia di X in Y, ossia è insieme la traccia di X in sé stessa (la relazione di X a Y è già da sempre, insieme, cooriginariamente, la relazione di X a sé stessa – e questa relazione è lo stesso esser sé stessa da parte di questa relazione). Pertanto è impossibile che prenda avvio il processo all'infinito, dovuto all'assumere la traccia di X in Y come qualcosa di non appartenente a Y.

Quando nella domanda, a cui si è data risposta, si ritiene che la «condizione» – il «fondamento», il «ciò senza di cui» – che consente a X di lasciare la propria traccia in Y sia che X lasci la propria traccia anche nella propria traccia in Y, in tale domanda si ritiene che la traccia di X in Y sia invece qualcosa di esterno a Y (a cui invece appartiene originariamente).

La contraddizione, poi, che conduce al *progressus in indefinitum* qui sopra indicato (e la struttura della quale si è presentata altre volte a partire da e soprattutto in *S.O.*) consiste nell'assumere e insieme nel non assumere come parte di Y la traccia di X in Y. Infatti, non assumendo come parte di Y la traccia di X in Y – separando cioè Y dalla traccia di X in Y – tale traccia si presenta come qualcosa *anche* nel quale è necessario che X lasci la propria traccia – ed è pertanto necessario che la trac-

cia di X in Y *differisca* dalla traccia di X nella traccia di X in Y –; tuttavia, affinché il *progressus in indefinitum* si costituisca, è necessario che, insieme, la traccia di X in Y sia assunta come parte di Y, giacché solo in questo modo la traccia della traccia di X in Y può stare all'interno di Y (e poi può mantenervisi la moltiplicazione infinita delle tracce, ad ogni livello della quale si richiede tuttavia la ripetizione della contraddizione che assume e insieme non assume come parte la traccia).

## IX. NOTA SU TOTALITÀ, PARTE, TRACCIA

Un essente è la totalità delle sue parti. Ogni totalità è l'unità, la relazione delle sue parti. (Ogni totalità: sia quelle che sono a loro volta parti, sia la totalità *simpliciter*, che non è parte di alcunché e che include anche il nulla in quanto il nulla è un positivo significare, cioè un essente, *S.O.*, IV). Poiché ogni essente è eterno, anche la relazione tra le sue parti è eterna, quindi necessaria. In quanto totalità, ogni essente è costituito dalle sue parti: nessuna delle parti di un essente è questo essente. Da questa affermazione è impossibile concludere che, poiché un qualsiasi essente è costituito dalle sue parti, e poiché nessuna di esse è tale essente, quest'ultimo è costituito da ciò che esso non è, ossia è ciò che esso non è. Questa conclusione prescinde infatti, contraddittoriamente, dalla relazione eterna e necessaria tra le parti, cioè le considera come isolate l'una dall'altra. In tal modo, la totalità di un essente è il semplice insieme delle proprie parti isolate e pertanto è qualcosa di impossibile, ossia è costituito, appunto, da ciò che esso non è, è ciò che esso non è. Ma una totalità non è il semplice insieme – la semplice «somma» – delle proprie parti, perché una totalità è la relazione eterna e necessaria tra di esse (una relazione specifica, per la quale una totalità si

distingue dalle altre): è «costituita» da questa relazione; e ciò significa che tale totalità è sé stessa. Rimane comunque fermo che, anche in quanto unite da una relazione eterna e necessaria, nessuna delle parti di un essente è questo essente.

Il sapere che appartiene alla terra isolata afferma spesso, lungo la storia dell'essenza del nichilismo, che la totalità non è la semplice somma delle proprie parti, ma quel sapere non può scorgere perché non è tale somma; non può scorgere che l'impossibilità che la totalità sia questa semplice somma è data dalla necessità che la relazione tra le parti della totalità sia eterna, necessaria. La terra isolata è isolata dal destino, in cui appare l'eternità dell'essente in quanto essente e di tutte le relazioni tra gli essenti; e quindi all'interno dell'isolamento della terra *ogni* sapere (quello scientifico compreso) è costretto ad aver a che fare con il senso autocontraddittorio della totalità: quello in cui le parti sono isolate – e dove *ogni* tentativo di concepirle come unite da una relazione necessaria (innanzitutto il grande tentativo hegeliano) è destinato al fallimento – cosicché la totalità è appunto costituita da ciò che essa non è, è ciò che essa non è.

Nel paragrafo precedente si è richiamato (cfr. *Glr.*, VI, II) che la traccia dell'essente X nell'essente Y è il modo in cui X è presente in Y, e che la traccia di X (ossia di un non-Y) è presente in Y *come negata*. Che la traccia di X sia presente in Y, significa che essa è una parte di Y, ossia che la traccia di un non-Y è inclusa in Y. Che la *traccia* di X sia presente in Y non significa che *X* sia presente in Y – intendendo X e Y come totalità l'una delle quali, in quanto totalità, non è, appunto, parte dell'altra. È impossibile che X in quanto X sia presente in Y. D'altra parte è necessario che X sia *in qualche modo* presente in Y e cioè che in Y sia presente la *traccia* di X. Ma come la traccia di X non è presente in una parte di Y, ma in Y come totalità, così tale traccia non è la traccia

di una parte, ma della totalità di X: tale traccia è l'aspetto formale, la forma di X, cioè la forma di un non-Y, un non-Y formale, e quindi in Y tale traccia può esser presente solo *come negata* da Y. Y è, in quanto Y, cioè in quanto essente, la negazione di quella propria parte che è la traccia di X. (Dove la negazione non è un atto della coscienza negante, ma è, appunto, il *non esser* la traccia di X da parte di Y *in quanto essente* – e, questo, sebbene tale negazione, come ogni essente, non sia qualcosa che esista al di fuori del proprio apparire). La traccia di X in Y è una parte di Y, il cui modo di essere in Y *non è* il modo di essere delle altre parti di Y – l'esistenza delle quali è peraltro necessaria, altrimenti esisterebbe il modo in cui X è presente in Y ma Y non esisterebbe. (Dire che X è presente *come negato* in Y non significa cioè che venga negata la presenza di X in Y – e dunque la loro relazione).

D'altronde nessuna delle parti di un essente è questo essente (secondo quanto appunto compete a quella parte di Y che è la traccia di X in Y), sì che anche tutte le parti di una totalità sono presenti in essa come negate: la totalità è il non essere alcuna delle proprie parti. La traccia di X in Y non è presente soltanto in una o qualche parte di Y, ma in tutte, ossia in Y come totalità: tuttavia tale traccia è una parte di Y. Una parte che peraltro differisce dalle altre parti di Y, perché, pur essendo anch'esse qualcosa in cui è presente la traccia di X, non sono tracce di X.

# VI
# VOLER VOLERE

## I. CIÒ CHE LA VOLONTÀ VUOLE

La volontà si serve di sé stessa o di altro (soprattutto di ciò che essa crede il proprio corpo) per trasformare il mondo. Ma ciò non deve far supporre che tale trasformazione sia lo scopo e la volontà il mezzo. Questa trasformazione può essere lo scopo del volere non in quanto essa sia un evento che si produce indipendentemente dalla volontà, ma in quanto evento voluto e ottenuto (ossia creduto come un che di ottenuto) da essa, cioè in quanto tale evento è la volontà stessa. Che la trasformazione del mondo sia lo scopo della volontà significa pertanto che la volontà è lo scopo di sé stessa; e che la volontà sia il mezzo – o, propriamente, creda di essere il mezzo dominante – per ottenere tale trasformazione significa che la volontà è il mezzo dominante per ottenere sé stessa in quanto potenziata.

Il che non è contraddittorio appunto perché ciò che la volontà vuole in quanto essa è mezzo differisce da ciò che essa vuole in quanto essa è scopo. Come mezzo, infatti, la volontà è la potenza che, credendo di essere a un certo livello, vuole raggiungere un livello più alto, ossia vuole diventare più potente. La volontà ha fede

(in modo più o meno esplicito) di essere il mezzo che ha tale potenza, dominando e guidando una serie di essenti che essa ritiene i più idonei a raggiungere quel più alto livello. Che la volontà sia lo scopo di sé stessa significa che l'incremento della potenza è lo scopo della potenza. E l'esser scopo *di sé stessa* implica che la volontà abbia fede che è *lo stesso* ad esser mezzo e ad esser scopo. Questa fede costituisce l'« io » empirico della terra isolata, anche se all'interno dell'interpretazione della storia del mortale – e dunque, daccapo, all'interno di una più ampia forma della volontà – appaiono configurazioni dell'« io » (ossia della volontà che ha fede di esser la stessa nel suo esser mezzo e nel suo esser scopo) dove l'« io » oltre che a identificarsi al « proprio » o ad altri corpi, si identifica al gruppo umano, o in qualche modo sentito come vivente, oppure al clan, o a una certa forma del demonico e del divino.

Infatti ciò che la volontà vuole non è, quando è voluto, qualcosa che di per sé, nel suo esser voluto, non sia un voluto, cioè sia indifferente al suo esser voluto, separato da esso, privo di esso. La volontà non vuole qualcosa come o nel suo esser un non voluto: lo vuole nel suo essere un voluto e un così voluto. Lo vuole voluto, ossia vuole (il) volerlo. Si presenta anche qui il tratto (della persintassi del destino) che appartiene ad ogni affermazione che non sia negazione del destino dell'esser sé dell'essente – e che è comparso anche nelle pagine precedenti. Affermare che A, ad es. questa lampada, è B, ad es. è accesa, significa – quando tale affermazione non nega il destino dell'esser sé – affermare B di un A che non è un non B, ma che, appunto, è unito a B, e che dunque è un « A che è B », un « A è B »; e significa riferire ad A un B che non è un B generico – o un generico esser acceso che possa esser riferito anche ad altre cose accese oltre che ad A –, ma un « B che è A », un « B è A » (cioè un essere acceso che *è* questa lampada accesa), sì che il senso autentico di « A è B » è « A-(che)-è-B è B-

(che)-è-A». Con la qual cosa si nega non la predicazione in quanto tale di B generico («universale»), ma la predicazione di B generico in quanto separata dalla predicazione di B specifico – il B generico non essendo il «predicato» di A, ma ciò che vi è di identico, e dunque è incluso, nei predicati autentici ossia nei predicati specifici; ciò che vi è di identico nei diversi sensi dell'«esser acceso» che vengono predicati delle diverse cose accese.

Analogamente, che la volontà voglia qualcosa non nel suo esser, tale qualcosa, un non voluto, ma nel suo esser un voluto e un così voluto – che lo voglia voluto e che dunque voglia il volerlo – significa appunto che «Questo (A) è voluto (B)» significa «A-(che)-è-B è B-(che)-è-A», ossia «è questo-che-è-voluto, che è voluto, e il volere è voler questo». Che la volontà voglia questo significa che vuole volerlo. Vuole sé stessa.

Volendo la trasformazione del mondo la volontà vuole sé stessa, è il proprio scopo. La convinzione che lo scopo della volontà sia l'«oggetto» di essa (cioè sia la trasformazione di qualcosa in qualcosa d'altro – e tale convinzione può essere esterna, ma anche interna al volere) intende per lo più escludere che la volontà sia lo scopo di sé stessa. Ma, appunto, questa convinzione separa l'«oggetto» voluto dal suo esser voluto, ed è per averlo così separato che essa può porlo come scopo della volontà ed escludere che la volontà sia il proprio scopo. Ma separare l'«oggetto» del volere dal suo esser voluto è affermare l'impossibile, ossia che la volontà vuole qualcosa di non voluto da essa. Quando si vuole Dio nel senso in cui Dio è voluto da Adamo che presta ascolto all'*eritis sicut dii*, è esplicito che la volontà è lo scopo di sé stessa, potenza che vuole diventare più potente. Ma anche quando si vuole Dio nel senso che si vuole la sua alleanza, anche qui tale alleanza non può esser voluta come qualcosa di non voluto; sì che anche qui la volontà vuole il proprio volere tale alleanza, e non essendo tale «oggetto» – o qualsiasi altro – separato dal suo esser

voluto, la volontà vuole sé stessa proprio perché vuole qualcosa. Anche nel volere l'alleanza con Dio la volontà è – ossia ha fede di essere – una potenza (mezzo) che vuole essere più potente (scopo).

La volontà originaria è l'apparire della terra isolata, cioè dei contenuti della non verità. E la volontà che vuole un certo essente della non verità è un certo apparire, che appartiene alla totalità dell'apparire in cui consiste la volontà originaria. (Per l'equivalenza di volontà, certezza, fede, interpretazione, apparire, cfr. *D.d.N.*). Volere un certo essente è esser certi (aver fede) di essere l'origine della sua realizzazione e pertanto della trasformazione del mondo, che a tale realizzazione conduce. Tale certezza non appartiene alla verità del destino, sebbene sia anche la certezza (la fede) di essere continuamente confermata. Ma i contenuti della terra isolata – cioè della volontà originaria – continuano a sopraggiungere (né la volontà può sospettare il tramonto della terra isolata, cioè di sé stessa e il compimento del suo sopraggiungere). La volontà li isola, ossia li vuole. All'essenza del voler qualcosa appartiene l'esser certi, ossia l'apparire del qualcosa nel (*nel*: non come il) suo esser isolato dal destino e dagli altri essenti in quanto appaiono nel destino (*D.d.N.*). Come volontà che appare all'interno della volontà originaria, crede di produrne alcuni e di subirne altri; vuole che tutto sia qualcosa che essa crede di poter ottenere. Come volontà originaria, isola tutti i contenuti della terra, e in questo senso li ottiene – sebbene non possa sapere di essere volontà, né di averli voluti in questo senso, né che quel che essa ottiene è il loro isolamento dal destino.

Il continuo sopraggiungere dei contenuti della terra isolata determina il modo in cui la volontà è lo scopo di sé stessa. In quanto vuole la trasformazione del mondo (che è voluto), la volontà vuole sé stessa, è il proprio

scopo; ma il mondo è il continuo sopraggiungere dei contenuti della terra isolata, sì che la volontà vuole sé stessa nel senso che vuole continuare a volere. Volere il proprio contenuto (cioè sé stessa), che è continuamente variante perché è il sopraggiungere della terra isolata, è per la volontà voler continuare a volere.

Dunque: volere qualcosa è, per la volontà, volere sé stessa; ma il qualcosa originariamente voluto è il continuo variare della terra isolata; e poiché la volontà crede di non poter ottenere tutto insieme ciò che va sopraggiungendo, essa vuole continuare a volere; il continuare a volere è il suo scopo; quindi vuole «via via» dei contenuti particolari, cioè vuole sé stessa in forma progressiva (quindi sempre limitata); è volontà «empirica» che costituisce il contenuto della volontà «trascendentale», originaria, la quale è l'apparire stesso della terra isolata.

L'isolamento «trascendentale» della terra (la volontà originaria) non appare a sé stesso come tale, ma è l'apparire dei contenuti della terra isolata, è il fondamento dell'isolamento «empirico», ossia dell'insieme delle certezze che credono di volta in volta di essere l'origine delle trasformazioni del mondo. Ma è perché l'isolamento «empirico» appare che l'aver come scopo sé stessa si determina, nella volontà, come l'aver come scopo il proprio continuare a volere – sì che i molteplici contenuti della terra isolata (che appare a sé stessa come la terra con cui i mortali hanno sicuramente a che fare) appaiono nella volontà come ciò che in parte è attualmente voluto, ma che nella sua totalità continuamente crescente deve attendere di essere voluto.

Il continuare a volere è lo *scopo* della volontà solo in quanto essa vuole di volta in volta qualcosa di limitato e di *dubbio*, che dunque è il *mezzo* per realizzare tale scopo. Lo scopo della volontà è pertanto l'incremento indefinito della propria potenza. Non solo perché il voluto è continuamente variante e la volontà vuole che esso varii come essa vuole (la rinuncia a volere è una

forma di volontà), ma anche perché nessun voluto può appartenere alla verità del destino: che il voluto sia quello che la volontà crede, e che sia ottenuto, è una fede, e ogni fede è nel proprio fondo un *dubbio* (*A.d.T.*; *D.d.N.*), che inevitabilmente lascia le proprie tracce in ciò di cui la fede è convinta. Pertanto la volontà vuole sempre altro, illudendosi che nell'altro il dubbio di aver ottenuto non abbia luogo. Il singolo voluto è sempre un mezzo per volere altro – l'altro che non può essere daccapo un altro singolo voluto e che dunque è da ultimo il continuare a volere, indefinitamente. La volontà va incontro a delusioni e insuccessi; ciò nonostante come tale, nella sua essenza, persiste nell'assumere come scopo l'incremento infinito della propria potenza.

In quanto il qualcosa voluto è la totalità del voluto, esso è lo scopo della volontà, giacché tale totalità è il continuare a volere, è la volontà stessa in quanto scopo di sé stessa, la potenza sempre maggiore che la volontà vuol essere. In quanto invece il qualcosa voluto è un certo essente limitato (ossia è la volontà come volizione limitata, particolare), esso non può essere lo scopo della volontà: è scopo provvisorio. Per volerlo, la volontà deve aver continuato a volere, ma questo continuare è a sua volta limitato (è una parte del continuare a volere) e quindi è in quanto limitato che esso è mezzo per la realizzazione di quel particolare essente. Non si vuol continuare a volere per ottenere un certo limitato qualcosa, ma si vuole questo limitato qualcosa per continuare a volere. Che la volontà non abbia uno scopo specifico (particolare, limitato, delimitato), e che il suo scopo autentico sia invece la cosiddetta mancanza di senso del continuare a volere, non è dunque una caratteristica del nostro tempo, ma appartiene all'essenza della volontà – anche se questa essenza in certo modo si esprime radicalmente in tale caratteristica (come qui avanti si chiarisce).

## II. QUANDO LA VOLONTÀ NON VUOLE SÉ STESSA

Qualcosa di limitato diventa lo scopo della volontà quando essa crede – non riuscendo a cogliere la propria essenza – di *dover* soprattutto volere qualcosa e non altro. Limitato è anche l'astratto. Anche il Dio, che si presenta pur sempre in modo formale, è un astratto, un che di limitato, un finito. Limitata è ogni determinazione che non è la totalità concreta delle determinazioni e che dunque consente che oltre ad essa si possa volere ancora altro, sia pure, quest'altro, formalmente incluso in essa. Qui accade che lo scopo della volontà non sia il continuare a volere che è tale perché vuole qualcosa di sempre diverso: qui lo scopo è il continuare a voler sempre quel limitato qualcosa, che la volontà crede essere ciò che *si deve* volere prima e sopra tutte le altre cose, che pertanto diventano i mezzi per ottenerlo. La volontà stessa crede di essere il mezzo che domina e guida la serie di quei mezzi. Il *quaerite primum regnum Dei* è uno dei modi in cui è espresso il diventar scopo da parte di qualcosa di finito. In questa situazione l'essenza della volontà è doppiamente alterata: sia perché nella volontà non può apparire ciò che essa è *in verità* (ossia quale appare nello sguardo del destino), sia perché la volontà non riesce nemmeno a scorgere di essere lo scopo di sé stessa secondo il senso che tale essere il suo scopo presenta nella dimensione della non verità, da cui la volontà non può uscire.

Ma non è la volontà *in quanto tale* a credere di dover volere qualcosa di finito: questo credere non appartiene all'essenza della volontà. Alla sua essenza appartiene invece, si è visto, credere che il suo scopo sia il continuare a volere sempre altro. È quindi un che di estraneo a tale essenza a convincere la volontà di *dover* volere un certo qualcosa; e, forse innanzitutto, è lo stesso qualcosa a mostrare una configurazione, una forza e una presa tali da farlo apparire irrinunciabile e inevitabile.

All'interno dell'interpretazione della «storia del mortale» è soprattutto il contenuto del mito a convincere la volontà del suo *dover* essere voluto. In quel tempo, la volontà è ancora lontana dal saper di volere come scopo il proprio continuare a volere sempre altro. D'altra parte, assumendo questo scopo, la volontà vuole la propria perpetuazione, cioè la propria salvezza. Ed è appunto la propria salvezza ciò che nel proprio fondo la volontà vuole, assumendo come scopo il contenuto del mito. Solo che questo contenuto si sovrappone alla volontà di salvezza e lo scopo effettivo è questa sovrapposizione, dove lo strato più profondo e occultato dello scopo (la salvezza) trapela a stento in quello esplicito, il contenuto del mito, riconosciuto come ciò che si *deve* volere.

Ma il mito non riflette sul senso del «dovere» – del «dover» volere qualcosa di finito. Vi riflette la filosofia, che intende portare alla luce la Verità innegabile della totalità degli enti, ponendo che la conformità ad essa, da parte dell'uomo, è lo scopo della volontà. La volontà «deve» adeguarsi alla Verità nel senso che l'ottenere veramente qualcosa è la conseguenza necessaria di tale adeguazione. (È la conseguenza, non lo scopo – e Aristotele dice appunto che la conoscenza della Verità è lo scopo di sé stessa). È questo, il tempo in cui l'*epistḗmē* della verità convince la volontà di essere il suo scopo. Anche se per lo più l'*epistḗmē* della verità asserisce che ad esser convinto è l'intelletto (la mente, la coscienza) e che la volontà ha la capacità di adeguarsi al convincimento dell'intelletto, tuttavia è la volontà a volervisi adeguare, e pertanto, fondamentalmente, il convinto è la volontà o la conoscenza in quanto unita alla volontà.

Ma, ancora una volta, l'*epistḗmē* della verità è qualcosa di estraneo all'essenza della volontà. L'essenza del pensiero filosofico del nostro tempo mostra (ma è innanzitutto il destino a mostrarlo e *autenticamente*) l'impossibilità di ogni Verità innegabile che pretenda porsi al di

sopra del divenire degli enti. Non esiste alcuna «Verità» innegabile ed eterna, quindi non esiste alcun *dovere*, per la volontà, di adeguarvisi. L'*epistémē* della verità non può convincere la volontà a dover volerla (ossia a dover volere l'Ordinamento immutabile e divino mostrato dall'*epistémē* della verità) perché, in base al fondamento stesso di tale *epistémē* – il fondamento consistente nella fede nel divenir altro degli enti –, è necessario che venga conosciuta l'impossibilità di ogni immutabile e di ogni verità eterna e assoluta (come appunto è conosciuta dall'essenza della filosofia del nostro tempo). Questa «Verità» è apparente. Pertanto, quando la «Verità» convince la volontà a doverla volere, ossia a dover volere ciò che con la «Verità» è in accordo, la volontà non può essere veramente convinta: lo è solo apparentemente: crede, ha fede di esser convinta, e quindi il dubbio intorno a ciò che apparentemente la convince sta al fondo di questa convinzione e non può non lasciarvi le sue tracce. In verità – cioè al di là dell'apparenza – l'essenza della volontà permane nel suo essere il voler continuare a volere qualcosa di sempre diverso, cioè nel suo aver come scopo sé stessa.

Giacché se, oltre ad aver soltanto fede di esser convinta dalla «Verità», la volontà è essa stessa soltanto fede nella propria capacità di trasformare il mondo, nell'aver come scopo sé stessa e nel continuare a volere qualcosa di sempre diverso – sì che, proprio perché è fede, è dubbio intorno a ciò in cui ha fede –, tuttavia non è fede, bensì è verità del destino che la volontà sia il voler continuare a volere qualcosa di sempre diverso; mentre non è verità del destino (anzi ne è negazione) che l'*epistémē* della verità riesca a convincere la volontà *veramente* (sia secondo il senso che l'Occidente attribuisce alla «Verità», sia secondo il senso della verità del destino). L'*epistémē* della verità è il tentativo fallito di sapere, della volontà, ciò che solo il destino della verità può saperne. (La volontà che dice *video meliora proboque,*

*deteriora sequor* non è la volontà convinta dalla «Verità» – e può dire di seguire le cose peggiori, ed effettivamente seguirle, appunto perché il dubbio che la «Verità» sia convincente si è fatto ormai largo nella fede di dover seguire la «Verità»).

Comunque, anche quando la volontà si convince di dover volere una certa determinazione finita (e anche la «Verità» e il Dio dell'*epistēmē* della verità sono, in quanto formali, determinazioni finite), tale convincimento è pur sempre qualcosa di voluto. Anche quando la volontà cristiana (che pone al proprio fondamento i *preambula fidei*) dice: «Sia fatta la tua volontà», essa *vuole* che sia fatta la volontà di Dio, e quindi – al di là dell'apparenza, in cui essa vuole altro da sé e lo pone come proprio scopo, e al di là di quanto essa sa di sé stessa – in verità essa vuole sé stessa e il proprio continuar a volere sempre altro. La più buona delle buone volontà vuole in verità sé stessa e si serve della cosa qualsiasi, di volta in volta voluta, come di un mezzo per volere sé stessa. Si serve di Dio anche quando dice: «Sia fatta la tua volontà».

E (rimanendo ancora all'interno dell'interpretazione, ossia della non verità della terra isolata, in cui appare qualcosa come «storia del mortale», e la volontà si presenta pertanto come una «molteplicità di volontà umane») questo atteggiamento si ripete quando la volontà vuole altri mondi, oltre quello religioso; quando vuole, ad esempio, un mondo illuminato, o capitalista, o comunista, o democratico. Tali mondi credono (si illudono) che la volontà sia il mezzo per realizzarli – e la volontà stessa, dapprima, lo crede. Ma in verità, al fondo di ciò che viene creduto dall'una e dagli altri, la volontà vuole continuare a volere servendosi, come mezzi per la propria perpetuazione e per l'incremento indefinito della propria potenza, dei mondi che si illudono di essere il suo scopo.

Che, al di là di ciò che la volontà crede essere il proprio scopo esterno e ultimo, essa voglia il proprio continuare a volere qualcosa di sempre diverso, ossia voglia

qualcosa che non le impedisca di volere altro, non significa che la volontà *ottenga* ciò che essa vuole, ma che, al di sotto della sua fede nello scopo esterno e ultimo, e della sua apparente soddisfazione e appagamento nel perseguirlo, essa è delusa, insoddisfatta, infelice – appunto come, al di sotto di quella sua fede, essa dubita di ciò in cui crede. Ma è delusa, insoddisfatta, infelice perché, da un lato, nella sua essenza non vuol esser limitata da alcuno scopo assoluto esterno ad essa e, dall'altro, perché non può esistere alcuna «Verità» che, avendo in comune con la volontà la fede nel divenir altro delle cose, riesca a convincere la volontà che essa, la «Verità», è ciò che la volontà deve assumere come scopo – dove questi due lati si implicano reciprocamente.

## III. VOLONTÀ E TECNICA

Quanto si è detto della volontà in quanto tale è in sostanza quello stesso che da tempo nei miei scritti si dice della tecnica e in particolare della tecnica guidata dalla scienza moderna (cfr. ad esempio E.S., *Téchnē*, Rizzoli, Milano, 5ª ediz., 2010; *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano, 1988; *D.d.N.*, VII; *Oltr.*, X). Vi si dice che la distruzione inevitabile dell'*epistḗmē* della verità sta determinando il rovesciamento in cui le forze che intendono servirsi della tecnica come mezzo per realizzare i loro scopi – le forze quali il capitalismo, il comunismo, la democrazia, il cristianesimo, l'islam, ecc. – stanno diventando esse i mezzi di cui la tecnica si mostra sempre più capace di servirsi, mentre lo scopo della tecnica in quanto tale, ossia l'incremento indefinito della potenza, va nel contempo sempre più diventando lo scopo di tali forze. La condizione fondamentale di questo rovesciamento è la distruzione dell'*epistḗmē* della verità, perché nessuna di quelle forze può presentare il

proprio scopo come la «Verità» alla quale la tecnica debba adeguarsi. La tecnica ha come scopo sé stessa perché è la volontà di accrescere all'infinito la propria potenza assumendo, come mezzo dominante ogni altro mezzo, il livello attuale della propria potenza e come scopo quel più elevato livello di potenza del quale la tecnica ritiene di essere attualmente in grado di progettare la realizzazione.

La volontà di trasformare il mondo è la tecnica originaria; la tecnica guidata dalla scienza moderna è il luogo dove la volontà va prendendo coscienza che la trasformazione del mondo implica con necessità che lo scopo della volontà è la volontà stessa, il voler continuare a volere il sempre diverso e accrescere all'infinito la propria potenza. Nello sguardo del destino appare che la fede nel diventar altro, cioè nel contenuto che la volontà vuole dominare, è resa impossibile dalla fede in una «Verità» che pretenda porsi come scopo della volontà, ed è invece pienamente realizzata nella volontà che, come tecnica, assume sé stessa come scopo, cioè vuole incrementare all'infinito la propria potenza. All'interno della terra isolata, la filosofia del nostro tempo vede che il diventar altro e il suo esser voluto, che per essa non sono fede, ma all'opposto sono la suprema «evidenza», sono negati dalla fede in cui una «Verità» è ciò a cui il diventar altro si adegua e la volontà deve adeguarsi, e sono invece lasciati alla loro essenza autentica negando l'esistenza di quella «Verità» e ponendo la volontà come scopo di sé stessa.

Nel capitolo VII si mostra che la volontà non è soltanto qualcosa che appare nella terra isolata del cerchio originario e che è interpretato sia come il mio esser «io» – come la mia volontà, certa di essere il mezzo dominante che produce certe trasformazioni del mondo –, sia come l'«io» e il volere altrui, e cioè come ogni

altrui esser uomo che appare nella terra isolata di quel cerchio. Si mostra inoltre che a questo altrui esser uomo corrisponde, nella terra isolata di un *cert'altro* cerchio, l'esistenza di ciò che è il più simile a quell'altrui esser uomo. Non solo: si mostra che ad ogni evento che appare nella terra isolata del cerchio originario corrisponde, in ogni altro cerchio, l'insieme che ha come estremi l'essente più simile e il meno simile a quell'evento; e ciò va detto quindi anche dell'evento che è la « storia del mortale », dunque anche della tecnica e del suo rapporto con l'*epistēmē* della verità e con l'essenza della filosofia del nostro tempo; e ancora, oltre « il nostro tempo », va detto del tramonto stesso della dominazione della tecnica e dell'avvento, nei popoli, della dominazione del linguaggio che testimonia il destino (per quest'ultimo tratto, cfr. *Oltr.*, X).

La dominazione della tecnica (ma poi ogni fase della « storia del mortale ») non è cioè qualcosa di cui si debba parlare rassegnandosi alla circostanza che essa sia soltanto un contenuto del sogno in cui consiste la terra isolata del cerchio originario, e che il parlarne sia accompagnato dalla semplice speranza o dal timore, cioè dalla fede, che anche negli altri cerchi sia in qualche modo presente la « storia del mortale ». Anche negli altri cerchi questa storia è presente, insieme al suo culminare, nella penultima fase del culmine, nel dominio della « civiltà della tecnica » su ogni altra forma di volontà e, nell'ultima fase, nell'oltrepassamento di questo stesso dominio, nel tempo in cui i popoli parlano il linguaggio che testimonia il destino della verità e la tecnica ridiventa mezzo – che però non ha come scopo i progetti delle forze che vogliono far diventar altro la terra, ma l'apparire, nei « popoli », ossia nelle terre isolate della costellazione dei cerchi, di ciò che già ora appare nel cerchio originario, ossia il linguaggio dove si mostra la non verità (cioè l'appartenenza alla terra isolata) del rapporto mezzo-fine; che tuttavia, pur ricono-

sciuto come non verità, ancora non tramonta, sì che in quel tempo (prima che la terra isolata tramonti e sopraggiunga la terra che salva) i popoli sono costretti a servirsi della tecnica e hanno come scopo la perpetuazione della testimonianza del destino, pur conoscendo l'essenziale non verità dell'atteggiamento che pone qualcosa come mezzo e qualcosa come scopo.

Con la dominazione della tecnica non vien meno lo scontro tra le volontà, presente lungo tutta la «storia del mortale». Quindi non vien meno la volontà infelice, che è tale in quanto sottomessa alla volontà vincente. Il servo (l'uomo come mezzo) è volontà infelice: quando è servo di un padrone, di un Dio, della «Verità» e, anche, della tecnica. Perché sino a che le grandi forze della tradizione occidentale sopravvivono come mezzi di cui la volontà della tecnica si serve (questo servirsene è la tendenza fondamentale del nostro tempo), esse sono volontà infelici, ognuna di esse, che non è soltanto un insieme di singole volontà, ma è anche e soprattutto il progetto globale che costituisce la forma di ognuno di questi insiemi. Il progetto stesso esprime la propria infelicità, o dichiarando l'ingiustizia e l'errore della sua detronizzazione, o riconoscendo la propria impotenza pratico-teorica. Rispetto alle volontà di potenza perdenti e infelici la tecnica è la volontà felice.

La volontà dei mortali sta andando verso questa felicità. Che però è essa stessa apparente e provvisoria, perché, per quanto possa crescere e perdurare, cresce in essa anche la convinzione di essere circondata dalla nullità iniziale e finale di tutte le cose, e dalla convinzione della controvertibilità dell'apparato concettuale che assicura tale felicità. La tecnica, come suprema volontà di potenza, non può evitare di riconoscere di essere pur sempre fede; e si crede ed è creduta vincente, ma da ultimo, per la tecnica stessa, inesplicabilmente vincente. Infatti, se è verità che la distruzione dell'*epistēmē* riesce a spiegare come la volontà divenga, nella tecnica,

coerente alla propria essenza, ponendosi come scopo di sé stessa, cioè come volontà di incrementare all'infinito la propria potenza, tuttavia, nonostante l'estremo rigore del sapere tecnico-scientifico, rimane ai suoi stessi occhi inspiegabile – quando guardi in fondo a sé stessa – come esso riesca a trasformare il mondo prevalendo su ogni volontà alternativa. La tecnica non può evitare di essere fede, quindi dubbio intorno a ciò in cui essa crede, quindi dubbio sulla propria potenza, quindi estrema impotenza – estrema essendo l'impotenza di ciò che, messo in dubbio e franando, è la potenza estrema. La tecnica non può invece comprendere che, come ogni volontà, essa vuole l'impossibile e che quindi è solo fede la sua convinzione di prevalere sulle altre volontà e di ottenere ciò che di volta in volta essa vuole. Nello sguardo del destino appare che, proprio perché la volontà in quanto tale – quindi anche la sua forma suprema, la tecnica – vuole l'impossibile, al fondo della sua essenza, ossia del suo aver come scopo l'incremento indefinito della propria potenza, la volontà vuole il *nulla* – che è cosa essenzialmente diversa dal non voler nulla. D'altra parte la volontà non può non esser fede di ottenere la produzione e distruzione di qualcosa, perché altrimenti non vorrebbe alcunché, non esisterebbe come volontà.

(Poiché al centro del destino della verità appare la necessità che ogni essente sia eterno; e dunque siano eterni anche gli essenti che lungo un percorso inevitabile appaiono nella terra isolata, tutte le espressioni come «scontro tra le volontà», «rovesciamento del rapporto mezzo-scopo», «distruzione dell'*epistēmē* della verità», «diventar coerente alla propria essenza da parte della volontà» e, in generale «storia dei mortali» debbono essere intese adeguatamente: come l'apparire degli eterni da esse indicati. Le varie forme dello «scontro tra le volontà, presente lungo tutta la "storia del mortale"», sono gli eterni – quegli essenti eterni che sono la non

verità della volontà, della fede, dell'interpretazione e in generale dei grandi e piccoli sogni della terra isolata – che vanno via via apparendo, secondo necessità, nel cerchio originario e nell'intera costellazione dei cerchi del destino).

La volontà vuole anche annientare sé stessa. Non solo come individuo, ma anche come forma sociale e dunque come tecnica. (Stando a quanto appare all'interno dell'interpretazione presente nel cerchio originario, durante la tensione tra mondo capitalistico e socialismo reale, entrambe queste forme dominanti di volontà della tecnica hanno riconosciuto la possibilità del loro contemporaneo annientamento nucleare. Ed è daccapo un contenuto dell'interpretazione che la volontà di un singolo voglia annientare sé stessa). La volontà che si propone di annientare qualcosa non è la volontà che, nel proprio fondo, vuole il nulla. In quanto vuole annientare e annientarsi, la volontà è consapevole di ciò che essa vuole; quindi differisce da sé in quanto volontà che volendo l'impossibile vuole il nulla e non può essere consapevole di questo suo volerlo. La volontà di annientamento (o di creazione e produzione) è fede; l'esser volontà che vuole il nulla è la verità di questa fede, ossia ciò che questa fede in verità è.

L'*essenza* della volontà, a cui sopra ci si è riferiti, può diventare consapevole di sé, appunto nell'ascolto prestato dalla tecnica al pensiero filosofico del nostro tempo. Che la volontà voglia creare e annientare appartiene a tale essenza, ossia alla volontà di aumentare all'infinito la propria potenza. Invece, che la volontà voglia il nulla è o appartiene a ciò che della propria essenza la volontà non può scorgere, ma che può apparire soltanto nello sguardo del destino della verità. La volontà che vuole annientare sé stessa è la forma estrema della volontà infelice, ossia della volontà che soccombe di

fronte a quelle antagoniste. Questa volontà non è un aspetto della volontà che in sé vuole il nulla: appunto perché essa è la fede di avere la potenza di annientarsi – ossia è non verità –, mentre la volontà che in sé vuole il nulla è o appartiene a ciò che in verità la volontà è al di là della coscienza che essa ha di sé stessa.

Che il suicidio sia compiuto o riconosciuto come possibile da individui e strutture sociali non smentisce quanto si è rilevato, cioè che l'essenza della volontà sia il suo aver come scopo sé stessa, cioè il proprio continuare a volere qualcosa di sempre diverso. Questa essenza è una fede. Ma prima di conoscere la propria essenza – prima cioè di *aver fede* di essere lo scopo di sé stessa: prima di aver fede di essere quella fede che essa non può vedere come fede ma come capacità di essere lo scopo di sé stessa –, la volontà ha fede di essere qualcosa che è diverso dalla sua essenza (dalla sua essenza quale può apparire nella *fede* che la volontà possiede intorno a ciò che essa è). Non vedendo ciò che essa è, crede di poter annientare anche sé stessa, come annienta le altre cose. Questa incapacità di vedersi non è l'inesistenza di ciò che essa è. Suicidio, omicidio, deicidio – la morte, dunque – possono essere intesi come annientamento solo da quando il pensiero greco evoca l'assolutamente niente, facendo decisamente trasalire il loro significato. E l'annientamento di un qualsiasi essente è impossibile. La volontà (come ogni intuizione o sapienza della terra isolata dal destino) non può conoscere questa impossibilità. E a partire da quella evocazione va estendendosi – fino a dispiegarsi come ciò che chiamiamo « Occidente » – il luogo in cui la volontà crede nella propria capacità di far essere e di annientare gli essenti. La volontà può volere ciò che in verità è l'impossibile solo in quanto essa crede nella possibilità di ciò che essa vuole. In questa fase, crede quindi anche nella propria capacità di annientare sé stessa. Non vede la propria essenza,

cioè che essa è la fede nel proprio continuare a volere, e il non vederlo non è la violazione della propria essenza.

Ma è destinato a sopraggiungere, nella terra isolata, l'ascolto, da parte della tecnica, della voce essenziale della filosofia del nostro tempo. In tale ascolto la tecnica scorge che tutto, e quindi anche sé stessa, sporge provvisoriamente dal nulla. A questo punto la volontà viene a sapere che il proprio assumere come scopo sé stessa è volontà di accrescere all'infinito la propria potenza, ma all'interno della propria inevitabile finitezza, per la quale anche la tecnica è attesa dal nulla. È questo, a sua volta, il tempo che, all'interno della terra isolata, è destinato ad essere oltrepassato dal tempo in cui i popoli sono destinati a parlare il linguaggio che testimonia il destino (*Oltr.*, X).

## IV. VOLERE IL PASSATO

Quando, all'interno della fede della terra isolata che appare in un cerchio del destino (qui ci si riferisca al cerchio originario), l'io di una volontà empirica altrui muore, rimane il suo cadavere e il ricordo del suo passato. (Sia H – cfr. cap. VII, III – questo io). Tale morire e rimanere sono, appunto, un contenuto della fede. Ed è un contenuto della fede della terra isolata anche la diversità tra il modo di essere del cadavere e quello del ricordo di H. Nel destino appare questa fede e questo suo contenuto. In generale, nel destino appare la fede della terra isolata, all'interno della quale appare anche la diversità tra il modo di essere del presente (ad esempio il cadavere di H) e il modo di essere del ricordo (dove ad esempio si ricorda la vita passata della volontà morta, ossia di H).

Ma nel destino appare anche la *necessità* che nella fede appaia la diversità tra il modo di essere del presente

e quello del passato: non solo la necessità generica per la quale tutto ciò che appare è necessario che appaia così come appare, ma la necessità specificamente relativa a quella diversità. Lo si mostra, mostrando l'impossibilità che la volontà di trasformare le cose della terra voglia trasformare il passato.

Nella volontà in cui consiste la terra isolata appare l'io della volontà empirica (che in relazione al cerchio originario è il mio esser io) che vuole trasformare le cose della terra e che quindi è l'apparire della terra come disponibile a questa trasformazione. Tra le cose che in questa volontà appaiono così disponibili è quindi presente anche quell'altrui volontà empirica H che prima appariva vivente e di cui ora appare il cadavere e il ricordo; ma si sviluppi il discorso in riferimento a un esempio meno complesso.

Il mio esser io vuole spostare a sinistra questa lampada L. Indicando con ssL questa lampada spostata a sinistra, il mio esser io crede di aver ottenuto ssL. Si supponga che la mia (ma il discorso si riferisce ad ogni volontà empirica) sia una volontà che vuole trasformare il passato, e che quindi vuole spostare L in una direzione diversa da quella che crede di aver ottenuto con l'apparire di ssL. Non si tratta di spostare ssL: questo spostamento non sarebbe il contenuto della volontà di trasformare il passato (ma sarebbe un nuovo voler trasformare quel presente che è ssL): si tratta di spostare L, giacché L è, appunto, questa lampada in quanto *precede* il suo apparire come ssL (in quanto cioè precede la fede di aver ottenuto ssL), ed è un passato appunto per questo suo precedere. Volendo trasformare il passato L, la volontà empirica vuole ad esempio spostare L in una direzione diversa dallo spostamento a sinistra. Si indichi con non-ssL lo stato di L che viene spostato in questa diversa direzione. Ma, allora, che una volontà convinta di trasformare il presente voglia anche trasformare il passato implica che L sia *sub eodem*, ssL e non-ssL,

cioè che, *sub eodem*, questa lampada sia (stata) e non sia (stata) spostata in una certa direzione.

È impossibile replicare che la condizione stabilita dal *sub eodem* non sussiste perché *prima L* è portato nello stato ssL e *poi* è portato nello stato opposto non-ssL e che quindi non sussiste l'unità contraddittoria di ssL e di non-ssL. Questa replica è impossibile perché, se quel che si vuole trasformare è il passato, l'esistenza di quel *prima* (ssL) e di quel *poi* (non-ssL) è impossibile. Infatti, non-ssL, voluto *dopo* ssL non è il passato, ossia non è L, perché L *precede* ssL e quindi non-ssL, in quanto passato autentico, non può essere voluto *dopo* ssL.

È anche impossibile replicare che la condizione per voler trasformare il passato sia, quando si vuole non-ssL, l'annientamento di ssL, concomitante alla realizzazione di non-ssL, sì che verrebbe evitata la contraddittorietà di un L che sarebbe insieme ssL e non-ssL. Infatti, se tale annientamento annienta ssL ma *non* il suo *esser stato*, allora si ricostituisce la situazione in cui L viene ad essere, *sub eodem*, ssL e non-ssL – giacché, daccapo, è impossibile, se la volontà vuole trasformare il passato, che prima venga ad essere ssL e poi non-ssL, ossia è impossibile che vi sia differenza tra l'« esser stato » di ssL e l'« essere » non-ssL, la trasformazione *del passato* L in non-ssL non potendo esser preceduta dalla trasformazione del passato L in ssL e dunque essendo necessario che ssL e non-ssL stiano allo stesso livello temporale e che quindi ssL non sia un passato rispetto a non-ssL.

Per volere la trasformazione del passato L in non-ssL sarebbe dunque necessario non solo l'annientamento di ssL, ma anche l'annientamento dell'esser stato di ssL, cioè sarebbe necessario l'impossibile, essendo impossibile che l'esser stato di ssL divenga il non esser stato di ssL e che dunque l'esser stato di ssL non sia l'esser stato di ssL. (In quanto pensato al di fuori della struttura del destino, il *factum infectum fieri nequit* è, come gli altri princìpi logico-ontologici della tradizione, la *fede*

che l'essente non sia altro da sé. Il nichilismo crede che l'esser qualcosa non possa diventare un non esser stato quel qualcosa, ma lo crede all'interno della convinzione che l'esser qualcosa possa diventare altro, e questa convinzione non sa di essere la fede che qualcosa sia altro da ciò che esso è, cioè non sia ciò che esso è).

È infine impossibile che, per voler trasformare il passato L in non-ssL, si debba credere che ssL non sia mai stato. Infatti, se ssL è apparso nella terra isolata (se è verità del destino che sia apparso nel sogno della terra isolata), è una contraddizione credere che non sia mai stato; che se invece ssL non è mai apparso, voler trasformare L in non-ssL non è allora un volere il passato (L), perché L è un passato proprio in quanto, prima che in non-ssL è stato trasformato in un certo modo – ad esempio in ssL, che quindi, rispetto a non-ssL è un esser stato.

Ora, nella terra isolata di un cerchio del destino, il presente appare col modo di essere che gli compete, perché, innanzitutto, esso appare come disponibile alla volontà empirica che, all'interno di tale terra, vuole trasformare le cose; e le cose del presente sono appunto le cose che tale volontà vuole trasformare (facendo diventare «reale» il futuro che costituisce il contenuto della progettualità da cui la volontà è guidata). Quella disponibilità stabilisce il volto del presente. Se, quindi, anche il passato apparisse col modo di essere che compete al presente, il passato apparirebbe come a sua volta disponibile alla volontà empirica, cioè essa sarebbe un volere che vuole il passato. Ma, si è mostrato, è impossibile volere il passato – anche se non è impossibile che la volontà empirica si illuda di poterlo volere.

Ciò significa che, *nella terra isolata*, è necessario che il passato appaia in modo diverso da come appare il presente, e pertanto che innanzitutto non appaia come disponibile alla volontà empirica e dunque non appaia

come un voluto. Il passato appare nel ricordo. Nella terra isolata si ricorda L, il suo esser stato trasformato dalla volontà in ssL e poi in non-ssL; si ricorda l'altrui volontà-viva (H). Certo, il contenuto dei ricordi e dello stesso ricordo va continuamente modificandosi (cap. XIII) e la volontà tenta anche di modificarlo, ma può essere soltanto un'illusione la convinzione di averlo mutato, o un inganno con cui la volontà inganna sé stessa. Se la volontà fosse convinta di esser riuscita a mutare il contenuto di un ricordo, sarebbe necessario che in essa quel contenuto apparisse nel suo esser ciò rispetto a cui essa sarebbe riuscita a operare la sua mutazione; ma l'apparire di quel contenuto mostrerebbe che esso non è stato mutato e che la convinzione della volontà di averlo mutato è un'illusione o un inganno.

Il cadavere della passata volontà viva è invece un presente disponibile, anzi assolutamente disponibile, perché alla volontà di disporne non oppone più la resistenza che a tale volontà era invece opposta dalla passata volontà viva. È necessario che solo il presente sia ciò che la volontà vuole trasformare; che il passato appaia come non disponibile alla volontà di trasformarlo e come non voluto e che dunque appaia con un modo di essere diverso da quello del presente. Proprio per questo è necessario che della volontà morta appaia nel presente solo il cadavere e che il suo esser viva appaia solo come passato, nel ricordo, e che pertanto gli stati del suo esser stata viva non appaiano a loro volta presenti, appunto perché, se così apparissero, sarebbero disponibili alla volontà di trasformarli e sarebbero dei voluti, ed esisterebbe ciò che è impossibile che esista, cioè la volontà di trasformare il passato, che crede di esser riuscita a trasformarlo. (L'impossibilità di volere il passato è quindi duplice: perché ogni volontà vuole l'impossibile e perché è specificamente impossibile voler trasformare il passato – e, questo, anche se, quando si decide, si è per lo più convinti di voler trasformare il presente e di

riuscirvi, mentre è raro che si sia convinti di voler trasformare il passato e di riuscirvi).

La fede della terra isolata crede che il presente abbia un contenuto più «concreto» e «reale» rispetto al «più povero» contenuto «ideale» del passato; e, nella fede, questa differenza tra il presente e il passato appare. La fede crede inoltre che il passare delle cose sia il loro impoverirsi (e, quando la fede si presenta come ontologia, che sia l'annientamento della loro «realtà»). Nel destino appare la necessità che nella fede appaia quella differenza e quell'impoverimento. Ma mostra il loro senso autentico, cioè che essi sono determinati dal *compimento* del modo di essere del presente – dal compimento che (lo si mostra in *D.d.N.* – ma il tema viene ripreso e chiarito più volte anche in queste pagine) non è l'annientamento del modo di essere che compete al passato quando esso è un presente, ma è il non prolungarsi di quel modo di essere, ossia è il compimento della disponibilità delle cose alla volontà di trasformarle. Rispetto alla volontà tale compimento è un impoverirsi, dove le cose perdono il loro essere in carne ed ossa; giacché per la volontà l'essere in carne ed ossa è il poter esser voluto e trasformato; ma rispetto al destino tale compimento non è impoverimento e perdita, ma, appunto, il sottrarsi delle cose al dominio della volontà.

Con l'apparire del compimento del modo di essere del presente (del compimento per il quale tale modo di essere appare come passato) è impossibile che appaia il *prolungarsi* dell'incompiutezza del presente, ma questa impossibilità non è l'impossibilità che continui ad apparire l'incompiutezza passata, cioè compiuta. L'incompiutezza è la caratteristica del presente, giacché la volontà può voler trasformare qualcosa solo in quanto lo crede incompiuto. Ma il compimento dell'incompiutezza non implica, *in quanto tale*, l'impossibilità che l'incompiutezza compiuta continui ad apparire. Anzi, poiché l'incompiutezza compiuta è il passato, è necessario

che qualcosa del passato continui ad apparire quando sopraggiunge ciò (il nuovo presente) che determina il compimento di ciò che era il presente (è necessario che qualcosa del «prima» continui ad apparire perché il «poi» possa apparire come «poi», ossia perché possa apparire il sopraggiungere del poi). Poiché il compimento non implica, in quanto tale, l'impossibilità che l'incompiutezza compiuta continui ad apparire, se qualcosa di tale incompiutezza scompare, ciò è dovuto alla necessità secondo la quale la terra va apparendo e che richiede che certi contenuti abbiano a scomparire (*D.d.N.*, III-IV).

Quando una volontà altrui (ad esempio H) muore, nella terra isolata in cui essa si mostra come volontà altrui che muore appare il suo cadavere e il ricordo del suo esser stata viva – e si è mostrato che la necessità che questi contenuti appaiano è dovuta all'impossibilità che la volontà voglia trasformare il passato. Col tramonto dell'isolamento della terra tramonta la volontà che crede nel diventar altro delle cose e la volontà empirica che, sul fondamento di quella prima volontà, vuole farle diventar altro. Dopo il tramonto della terra isolata, il dispiegamento infinito della terra che salva oltrepassa ogni sopraggiungente, che però, oltrepassato, è insieme totalmente conservato (*Glr.*, *Oltr.*) – e il cui compimento non può pertanto più apparire come un passato in cui abbia compimento la sua disponibilità al proprio esser trasformato dalla volontà.

# VII
# SIMILARITÀ NEL SOGNO DELLA TERRA ISOLATA

## I. IL PROBLEMA DELL'ALTRUI ESSER UOMO

*Ogni* forma «conscia» e «inconscia» – «percezione», «immaginazione», «domanda», «problema», «intuizione», «dubbio», «convinzione», «certezza», «ragione», «fede», «pulsione», «affetto», «istinto», «volontà», «decisione», «amore», «odio», ecc. – che appare nella terra isolata dal cerchio originario del destino è controvertibile, negabile, può e deve essere negata: la sua verità è nulla. Come è nulla la verità della negazione di ognuna di tali forme, qualora sia anch'essa una convinzione che appare nella terra isolata dal destino. Queste forme guidano o si accompagnano all'agire, costituiscono l'ambito in cui interamente si svolge la storia del mortale.

All'interno della terra isolata, *la più* «accreditata» delle forme di sapere è tanto controvertibile – ossia infinitamente lontana dal destino dell'incontrovertibile – quanto *la meno* «accreditata»: quella non è «più vicina» di questa al destino della verità e dell'incontrovertibile. Al destino non «ci si avvicina». L'«avvicinarsi» presuppone, tra l'autenticamente incontrovertibile e il controvertibile, uno spazio intermedio, dove si trovi un sapere che non è negabile (controvertibile), perché non appar-

tiene alla dimensione del controvertibile, e insieme è negabile, perché non appartiene nemmeno alla dimensione dell'autenticamente incontrovertibile. Affermare quello spazio intermedio significa cioè negare quell'esser sé e non esser l'altro a sé, da parte dell'essente in quanto essente, che sta al centro del destino della verità.

Ciò non esclude – e si tratta della tematica centrale a cui questo capitolo sta per rivolgersi – che nella terra isolata dal destino (ossia in una dimensione del controvertibile) esistano contenuti che *più* (o *meno*) di altri contenuti di essa hanno « in comune » qualcosa con il contenuto della pura terra, cioè della terra in quanto appare nello sguardo del destino e che tuttavia è attualmente contrastata dalla terra in quanto isolata dal destino. Se il capitolo II (par. II) è ritornato sul tema di ciò che è *identico* (comune) nelle determinazioni (e innanzitutto nell'esser sé) in quanto unite e in quanto separate dalla concreta struttura del destino, la tematica di questo capitolo, riferendosi a quel « più (o meno) » essere in comune, ha invece al proprio centro la *quantificazione* dell'identico, la quale non ha però nulla a che vedere col concetto contraddittorio di uno spazio intermedio tra il controvertibile e l'incontrovertibile.

D'altra parte, lo si è già richiamato, *che* al contenuto della terra isolata del cerchio originario del destino appartenga quell'insieme di forme pratico-conoscitive elencate qui sopra è una interpretazione, un sapere il cui contenuto è a sua volta controvertibile e quindi appartenente esso stesso alla terra isolata. Nello sguardo del destino appare la controvertibilità di tale contenuto, ma appare anche l'incontrovertibilità *dell'esistenza* dell'interpretazione e del suo contenuto – appare la controvertibilità del contenuto del sogno (illusione, errore), ma anche l'incontrovertibilità *dell'esistenza* del sognare (dell'illudersi) e del suo contenuto. L'isolamento della terra dal destino è l'interpretazione originaria. L'« uomo » e il suo essere « tra altri uomini », l'« io e gli

altri », il « prossimo » sono contenuti che stanno al centro della terra isolata.

Nella *Gloria* e in *Oltrepassare* si mostra il significato autentico dell'*altro*: si mostra la necessità dell'essere della costellazione infinita dei cerchi in cui eternamente appare il destino della verità e appare l'irrompere della terra isolata. L'*altro* autentico – la verità autentica dell'*altro* – è appunto questa infinita molteplicità dei cerchi del destino. L'essenza dell'« uomo » (l'essenza che non può apparire nella terra isolata dal destino, ossia da ciò che è il destino di tale e di ogni essenza) è l'essere uno di questi cerchi. L'*altro* è un cerchio, che è altro innanzitutto rispetto al cerchio originario del destino (rispetto cioè alla struttura originaria del destino) e quindi rispetto agli altri cerchi. Questo, che è il senso autentico dell'*altro*, è abissalmente diverso da tutto ciò che dell'« altro » si pensa all'interno della terra isolata.

Rimane peraltro ancora aperto, nei due scritti qui sopra richiamati, il problema del rapporto tra la costellazione infinita dei cerchi (la quale non appare nel cerchio originario, ossia vi appare solo formalmente) e ciò che nella terra isolata del cerchio originario è chiamato « corpo altrui », « comportamento altrui », « linguaggio altrui », la loro unità: l'« altro », appunto, che appare all'interno dell'interpretazione che appare in quel cerchio. Ancora in *Oltrepassare* si dice:

« La molteplicità dei "corpi altrui" non è l'aspetto visibile, nel cerchio originario, della costellazione infinita dei cerchi del destino, ma è il contenuto di una interpretazione e quindi è errore, come è errore la connessione che viene stabilita tra un certo "corpo altrui" e la sua "coscienza" invisibile. Rimane cioè ancora un problema, per il linguaggio che testimonia il destino, la vera configurazione della relazione tra la corporeità e il comportamento "altrui" [manifestantisi nell'interpre-

tazione che appare nel cerchio originario] e la costellazione infinita dei cerchi» (p. 203).

Proprio perché dice che quel problema «rimane», questo passo – affermando che la molteplicità dei corpi altrui «non è» l'aspetto visibile, nel cerchio originario, della costellazione dei cerchi – intende dire che il linguaggio che testimonia il destino non è ancora in grado di mostrare «la vera configurazione» del rapporto tra corporeità altrui e costellazione dei cerchi. Questo problema significa innanzitutto: questo altrui esser uomo, che appare nella volontà interpretante del cerchio originario del destino, è o no l'«aspetto visibile», ossia la traccia *specifica* di ciò che, in un cert'altro cerchio, la volontà interpretante di tale cerchio assume come il *suo* esser uomo (quell'esser «suo» che tale volontà chiama «il mio esser uomo»)? Questa configurazione del problema sarà considerata e risolta per prima.

Giacché sopraggiungono ora, nel linguaggio che nel cerchio originario testimonia il destino, i tratti che risolvono questo problema e che in *Oltrepassare* erano ancora assenti. La soluzione di un problema, infatti, non è una negazione del destino, solo in quanto essa non riguarda lo «sfondo», la «persintassi» del destino che appare eternamente in ogni cerchio e in cui sono già da sempre risolti tutti i problemi persintattici, sebbene non sia ancora testimoniata dal linguaggio, e quindi per esso rimanga un problema (cfr. per il senso concreto di questa affermazione, *O.L.*, parte terza). La soluzione autentica di un problema riguarda, appunto, il linguaggio che, eterno, è destinato a mostrare, nel tempo opportuno, quelle proprie configurazioni eterne che la terra è destinata a non condurre ancora con sé, prima di quel tempo, nel cerchio originario del destino.

L'esser sé dell'essente che appare nel cerchio originario implica con necessità (*Glr.*, V), l'essere della costella-

zione infinita dei cerchi del destino e la presenza, in ogni cerchio, del sopraggiungere della terra isolata, ossia della volontà (fede, interpretazione) originaria, in cui l'isolamento della terra appunto consiste e sul cui fondamento appare la volontà che vuole trasformare le cose o servendosi di sé stessa, oppure servendosi di *qualcosa* che tale volontà ha fede di poter dominare e guidare e che si diversifica anche in modo radicale nei diversi cerchi. Poiché, all'interno dell'interpretazione (ossia della terra isolata) che appare nel cerchio originario, è ciò che vien chiamato «il mio corpo» a costituire quel *qualcosa*, è necessario che anche in ognuna delle terre isolate degli altri cerchi appaia *qualcosa* che in ognuna di esse vien chiamato «il mio corpo» ed è assunto in modo *analogo* a quello in cui, nella terra isolata del cerchio originario, la volontà si pone in rapporto al proprio corpo.

Tutto questo è mostrato in concreto nella *Gloria* e in *Oltrepassare*. E in quest'ultimo scritto si mostra (III, VI) che quella *analogia* non deve attendere, per apparire negli altri cerchi, l'evento costituito dall'unità del «venerdì santo» e della «pasqua», ma è necessario che, anche negli altri cerchi appaia prima di tale unità, ossia prima del tramonto dell'isolamento della terra. In *Oltrepassare* (*loc. cit.*) si mostra infatti la necessità che l'«incompiutezza» della terra isolata del cerchio originario (l'«incompiutezza» per la quale nel cerchio originario l'isolamento della terra non è ancora tramontato) appaia anche in tutti gli altri cerchi – *prima*, dunque, del tramonto dell'isolamento delle loro terre isolate.

## II. SIMILARITÀ

Il contenuto delle terre isolate è diverso, ma ognuna è una terra isolata, e quindi la diversità è sottesa da una dimensione comune. L'esistenza di questa dimensio-

ne, sottesa alla diversità, implica che *tra le parti di una e quelle di un'altra delle terre isolate* esista un rapporto di *similarità* per il quale la similarità può essere *maggiore o minore*, a seconda del prevalere o meno, nel rapporto tra queste parti, di ciò che in esse è diverso, rispetto a ciò che in esse è comune, ossia vi è di identico.

Quel che tra tali parti è comune esiste cioè in esse in modi diversi, che appunto per questo diversificarsi del comune sono tra loro più o meno *simili*.

Dunque, ad ogni parte della terra isolata del cerchio originario (cioè della terra che in esso precede il tramonto del proprio isolamento) corrisponde, in ognuna delle terre isolate degli altri cerchi (le quali precedono a loro volta il tramonto del proprio isolamento) qualcosa che è l'essente *più simile* a quella parte – ma che per la diversità del contesto (la diversità senza la quale le terre non sarebbero molte ma una) non è identico a tale parte.

Quindi esiste, in ognuna di tali terre, una serie di determinazioni che dalla più simile vanno alla meno simile a quella parte. Tale serie include, in ogni terra isolata, tutte le determinazioni di quest'ultima, giacché tale serie è la serie delle tracce che tale parte lascia in ogni parte della terra isolata degli altri cerchi. Tracce che però rimangono indecifrate sino al convegno, in ogni cerchio del destino, di tutte le terre isolate, cioè sino all'avvento della terra che salva.

Nella terra isolata del cerchio originario appare anche quella parte che è la fede nell'essere «io», e l'«io» della volontà di trasformare la terra. In questo cerchio sopraggiunge cioè la terra, l'isolamento della terra – ossia la volontà originaria convinta che la terra non abbia bisogno di nient'altro per essere e mostrarsi – e, sul fondamento di tale volontà, sopraggiunge l'«io» della volontà derivata di servirsi di sé, del proprio corpo e comunque di qualcosa per trasformare il mondo e farlo diventare altro (l'isolamento della terra dal destino essendo il fondamento stesso del dominio del mondo).

Ciò che nella volontà interpretante del cerchio originario è concepito come l'«esser uomo» – come «il mio» e «l'altrui» esser uomo – è appunto quella volontà derivata. Il rapporto tra volontà originaria e volontà derivata è una parte eminente della terra isolata che nel cerchio originario precede il tramonto del proprio isolamento.

Esiste dunque, nelle diverse terre degli altri cerchi qualcosa che in modi diversi è in ognuna il più simile a questa parte eminente.

Dunque, proprio perché esiste quella serie di determinazioni (a cui si è accennato qui sopra) che dalla più simile vanno alla meno simile, e che sono le tracce (indecifrate) che l'«io» della terra isolata del cerchio originario lascia nelle altre terre isolate, esiste anche la traccia *più simile* a questo «io», la traccia, dunque, che è il modo in cui l'«io» della terra isolata del cerchio originario è presente nelle terre isolate degli altri cerchi.

Nella terra isolata del cerchio originario la volontà di trasformare il mondo non è contenuta in un «punto», in un «istante» senza parti temporali (il senso autentico del «tempo» essendo il sopraggiungere degli eterni nei cerchi eterni del destino), ma appare in un processo, in una sequenza: è un perdurare dove i contenuti voluti sono via via differenti. Quindi (cfr. *Glr.*, *Oltr.*) è necessario che questo perdurare della volontà sia presente anche negli altri cerchi. Ma nel necessario tramonto dell'isolamento della terra, e quindi di ogni volontà, il «venerdì santo» – l'apparire, in ogni cerchio, della terra isolata di ogni altro cerchio – appare *insieme* alla «pasqua», ossia alla terra che salva dall'isolamento, sì che questo loro apparire insieme non è una sequenza temporale, un perdurare, ma un unico evento, un «punto», un «istante».

Non si dovrà dire, allora, che quest'unico evento non può essere il luogo in cui appare il perdurare della volontà, cioè il suo esser distesa nel tempo? E poiché esso

è l'evento in cui appaiono (oltrepassate e conservate) la totalità delle terre isolate e pertanto la totalità delle volontà, non è forse questa (e non quella sopra indicata) la fondazione autentica per la quale è necessario che la volontà di servirsi di qualcosa per trasformare il mondo appaia anche in ogni altro cerchio, cioè diverso dal cerchio originario, *prima* del tramonto dell'isolamento della terra?

Ma tale modo di pervenire a questa conclusione si fonda su un modo inadeguato di intendere *l'apparire del divenire*. Al di fuori della terra isolata e del nichilismo in cui essa culmina, il divenire – come si mostra sin da *S.O.* – è l'apparire dell'incominciare ad apparire (e del cessare di apparire) degli eterni. Nei cerchi del destino l'apparire della totalità di tale incominciare e cessare è pertanto l'eterno che non può nemmeno incominciare e cessare di apparire. È infatti impossibile che esso sia il luogo in cui esso stesso entra e da cui esso stesso esce. Anche per questo l'apparire del divenire non diviene secondo il tipo di divenire di cui l'apparire è apparire – sì che in ogni cerchio del destino l'apparire della totalità del divenire non diviene secondo alcuno dei tipi di divenire di cui tale apparire è apparire. Che l'apparire del divenire non divenga non significa che con ciò resti annullato il « perdurare » e la « sequenza temporale » a cui si riferisce l'errata fondazione qui sopra indicata: non significa che resti annullato il divenire e il tempo (intesi in senso non nichilistico). L'apparire del divenire e del tempo ne è, appunto, l'apparire, non la manomissione. Questo va detto anche in relazione all'apparire – che è l'apparire infinito – del divenire infinito (del quale *Glr.* e *Oltr.* mostrano alcune configurazioni centrali), ossia del divenire in cui consiste l'infinità della Gloria, cioè dell'avanzare « all'infinito » del processo che oltrepassa la contraddizione del finito, ossia dei cerchi del destino. Kant rileva che il tempo è « intuizione » e che non è il tempo a cambiare, ma ciò che è nel

tempo (*Estetica trascendentale*, par. 7). Ma il significato fondamentale dell'«intuizione» è l'apparire, e per essere l'apparire del tempo e del divenire l'apparire non ha bisogno, in quanto apparire, di distendersi nel tempo e di divenire, laddove sono il divenire e il tempo che per essere e apparire hanno bisogno dell'apparire (fermo restando che l'apparire del divenire ha bisogno del divenire, nel senso che il divenire è il contenuto dell'indiveniente apparire di tale contenuto). L'apparire che non incomincia e non cessa (l'apparire trascendentale) è l'istante eterno che include i millenni del tempo. Il «punto» che include la «linea» del divenire e che dunque è «punto» in senso diverso dai punti che appartengono alla linea. E pertanto non ha bisogno di quel «perdurare» e di quella «sequenza temporale» che invece l'errata fondazione qui sopra considerata gli attribuisce. Se non lo si tiene presente non è nemmeno possibile comprendere l'accadimento in cui il «venerdì santo» e la «pasqua» sopraggiungono insieme, lasciando tuttavia apparire i tempi infiniti delle terre isolate della costellazione infinita dei cerchi del destino e le dimensioni infinite della terra che salva (*Oltr.*).

Se un essente (E) che appare in un certo cerchio (xC) del destino (e in quanto appare in xC si indichi con xE tale essente) appare anche in un cert'altro cerchio (yC) del destino (e in quanto appare in yC si indichi con yE tale essente), è impossibile che xE e yE siano assolutamente *lo stesso*: ciò che li differenzia è il diverso contesto in cui essi appaiono, e tale diversità è propriamente dovuta alla diversa destinazione (*Glr.*, XII) di xC e yC, per la quale xC non è yC. La differenza tra xE e yE è la differenza di E in quanto è xE, da E in quanto è yE.

Tuttavia xE e yE sono due diversi modi di essere di E, i quali sono *lo stesso* in relazione *alla totalità* delle loro determinazioni che non appartengono alle destinazio-

ni per le quali xC differisce da yC. Ossia E è *lo stesso*, in xE e in yE, in quanto è distinto da E in quanto E è xE e da E in quanto E è yE. (Esser lo stesso significa esser comune a xE e a yE). In quanto così distinto, E è l'*essenza*, di cui xE e yE sono *individuazioni*.

Oltre al chiarimento del significato di «essenza» e «individuazione», nella *Gloria* si mostra (cap. VI) la necessità che *ogni* essente che appare nel cerchio originario (o in un qualsiasi cerchio del destino) appaia, prima del tramonto dell'isolamento della terra (*Oltr.*, III, VI), anche in ogni altro cerchio, e vi appaia come essenza che si individua in modo congruente alla destinazione di quest'altro cerchio, e pertanto in modo diverso da come essa si individua nel cerchio originario (o in qualsiasi altro cerchio considerato). Poiché le destinazioni dei cerchi differiscono tra loro in misura maggiore o minore a seconda, rispettivamente, della minore o maggiore ampiezza dell'insieme di determinazioni che le destinazioni hanno in comune – e poiché il differire delle individuazioni è determinato dal differire delle destinazioni –, anche le individuazioni di una certa essenza nei diversi cerchi differiscono tra loro in maggiore o minor misura.

*All'interno del cerchio yC* – ossia *relativamente* a yC – l'individuazione yE di E è l'essente *più simile* a xE; *nella totalità dei cerchi* esiste un solo cerchio in cui esista l'essente che è *assolutamente* il più simile a xE. yE è l'essente più simile a xE perché – come si è rilevato – essi sono *lo stesso* in relazione *alla totalità* delle loro determinazioni che non appartengono alla destinazione per la quale xC differisce da yC; e se esistesse un essente che fosse più simile a xE di quanto lo sia yE, questo essente avrebbe in comune con xE delle determinazioni che non appartengono all'insieme che è *la totalità* delle determinazioni che xE e yE hanno in comune.

Tutto questo significa che il rapporto per il quale xE e yE sono individuazioni dell'essenza E è lo stesso rap-

porto di similarità, per il quale, relativamente a xC e yC, yE è il più simile a xE. Significa inoltre che il rapporto, per il quale, nella totalità dei cerchi, esiste un solo cerchio nel quale l'individuazione dell'essenza E ha in comune con xE l'insieme più ampio di determinazioni, è lo stesso rapporto per il quale questo insieme è l'essente più simile a xE (giacché è impossibile che esista un insieme più ampio di quello che è l'insieme più ampio di determinazioni che l'individuazione dell'essenza E ha in comune con xE).

## III. LA SIMILARITÀ TRA H E KS: TRA SOGNI DELLA TERRA ISOLATA

In quanto ogni essente è eterno, la sua relazione con ogni altro essente, essa stessa eterna, è necessaria; la relazione tra un qualsiasi essente X e un qualsiasi altro essente Y è la presenza di X in Y e di Y in X; X è presente in Y come negato e Y è presente in X come negato; questa presenza è la « traccia » di X in Y e di Y in X; la necessità di tale relazione implica che la traccia di X in Y appartenga necessariamente a Y e viceversa; in ogni essente sono dunque presenti – ossia appaiono, ma ancora indecifrate dal linguaggio che testimonia il destino – le tracce di tutti gli essenti: le tracce della totalità infinita degli essenti (cfr. *Glr.*, II, II; *Oltr.*, VI, IV e IX, II, V).

All'interno della terra isolata del cerchio originario del destino, appaiono anche gli essenti che in essa vengono interpretati come « gli altri », ossia come « corpi altrui » che nel loro agire ed esprimersi sono guidati da una volontà cosciente (di cui però, non solo da parte del pensiero filosofico, a volte si afferma l'assenza dall'esperibile). Se H indica un certo « altro », ossia un certo corpo altrui e il suo esprimersi, che appare nella terra isolata del cerchio originario e in essa lo si interpreta

come guidato da una certa volontà cosciente, in H appaiono quindi le tracce di tutti gli essenti e pertanto appaiono anche quelle di tutti quegli essenti che nelle terre isolate degli altri cerchi sono interpretati come *il loro corpo* guidato dalla *loro volontà* cosciente, ossia come il loro « esser il mio io ».

Ciò che in quelle terre il loro linguaggio chiama « il mio corpo » (o « il mio io », o semplicemente, « io ») differisce quindi non solo da ciò che è detto « il mio corpo » nel linguaggio della terra isolata del cerchio originario del destino, ma differisce anche dalla traccia più simile al « mio corpo » che quest'ultimo lascia in quelle altre terre – relativamente alle quali si è richiamata nel paragrafo II la necessità che la volontà di servirsi di qualcosa, e soprattutto di ciò che in esse appare come il proprio corpo, per trasformare il mondo, sopraggiunga in esse prima del tramonto del loro isolamento.

Tuttavia, se H indica ciò che, nella fede (interpretazione, volontà) che appare nel cerchio originario, appare come *un certo, determinato* « corpo *altrui* » (« l'essere umano »), distinto dagli altri « corpi *altrui* », si indichi ora con K ciò che, in un *cert'altro* cerchio, la volontà interpreta (in modo più o meno esplicito) come il *suo* corpo, chiamandolo « il mio corpo guidato dalla mia volontà cosciente » – dove H e K non indicano soltanto il contenuto della volontà interpretante, ma tale contenuto in quanto unito ad essa. Tuttavia ciò non significa ancora che H sia il modo in cui proprio K – e non K', K'', K'''... (ossia gli essenti che nella terra isolata degli altri cerchi sono a loro volta interpretati in modo tale da poter esser chiamati in quella terra « il mio corpo guidato dalla mia volontà cosciente ») – è presente nella terra isolata del cerchio originario.

La necessità dell'esistenza della serie K...K''' ... è mostrata nella *Gloria* (cap. V, par. IV, intitolato appunto: « In ogni cerchio dell'apparire la volontà vuole far diventar altro la terra »). La volontà che in ogni cerchio diver-

so da quello originario vuole trasformare la terra è appunto un termine di tale serie.

La traccia di K in H è «specifica» nel senso che differisce dalla traccia lasciata da K, ad esempio, nella fede, presente nel cerchio originario, che questo sia un albero o una stella. Ossia è specifica nel senso che H, in cui tale traccia è lasciata, differisce non solo dagli altri essenti contenuti nella fede della terra isolata (albero, stella...), ma anche da quegli essenti che in tale fede vengono interpretati come «gli altri uomini diversi da H». Sennonché questa «specificità» compete anche alle tracce lasciate in H (ossia in quella fede, del cerchio originario, che è appunto H) da K, K', K'', K'''..., cioè non consente nemmeno essa di affermare che H è il modo in cui K è presente (appare) nella fede che appare nel cerchio originario del destino.

E tuttavia esiste *un unico cerchio* (nell'infinita costellazione dei cerchi del destino), diverso dal cerchio originario, che ha un rapporto tale con H (ossia con la fede che appare nel cerchio originario e che interpreta *un certo* essente e non un altro come un corpo *altrui* guidato da una volontà cosciente), da non poter esser posseduto da nessuno degli infiniti altri cerchi – e che è il rapporto con H da parte di una fede (inclusa nella terra isolata di quest'unico cerchio) che è un termine (un essente – un eterno) della serie K, K', K'', K'''...

È infatti necessario che esista un solo termine (un solo essente), all'interno di tale serie (infinita) – si indichi con Ks la fede in cui consiste quest'unico termine –, tale da esser *il più simile* a H (ossia all'essente che, nel cerchio originario, è la fede nell'esistenza di un cert'altro e determinato «esser uomo»).

Poiché i termini di quella serie sono tutti differenti tra loro, è impossibile che esistano due o più termini di tale serie che siano «il più simile» a H.

Dunque questo certo «altrui esser uomo» (H), che appare nella fede appartenente alla terra isolata del cerchio originario, non appare soltanto in questa fede, ma appare anche nella fede (Ks) che, pur apparendo in un cerchio diverso da quello originario, è appunto l'essente più simile a H: ossia H appare anche nella fede (Ks) che, unica fra tutte, essendo la più simile a H, crede che qualcosa sia il *proprio* esser uomo: crede che qualcosa sia il *proprio* corpo, guidato dalla *propria* volontà cosciente. «Proprio», cioè di *questa fede* (che non appare a sé stessa come fede, ma come certezza che si identifica alla volontà cosciente che secondo tale certezza guida il suo corpo e che per questa identificazione dice «io» in modo simile a quello in cui, nella terra isolata del cerchio originario si ha fede che questo certo essente sia «io», il mio esser io).

Certo, Ks lascia le proprie tracce, oltre che in H, anche in ogni altro essente del cerchio originario (e, anzi, in ogni essente) – e tali tracce, tuttora indecifrate dal linguaggio che testimonia il destino, hanno le configurazioni più diverse ma poiché Ks è il più simile a H, esse non possono essere ciò rispetto a cui Ks è il più simile. Ciò significa: H è quella traccia di Ks che è il modo «più compiuto» in cui Ks può essere presente nel cerchio originario.

La necessità che esista, in un certo altro cerchio, diverso da quello originario, quell'essente Ks che è l'unico ad essere il più simile a H, significa che H è il modo in cui nella terra isolata del cerchio originario è presente Ks, ossia un certo, determinato «essere un altro uomo» che nella terra isolata di un altro cerchio appare come «il mio stesso esser uomo» – e che pertanto differisce da questo «mio stesso esser uomo che appare nella terra isolata del cerchio originario del destino».

Le *analogie*, peraltro relative, tra H – o, in generale,

gli altrui esser uomo che appaiono nella terra isolata del cerchio originario – e questo «mio stesso esser uomo» (l'«io» della terra isolata del cerchio originario) possono non sussistere tra Ks e H, pur essendo Ks l'essente più simile a H e quindi H essendo il modo in cui Ks è presente nel cerchio originario. (La volontà di trasformare la terra può cioè assumere, nelle terre degli altri cerchi, forme anche radicalmente diverse da quelle riscontrabili in ciò che nel cerchio originario è l'altrui esser uomo e, in modo relativamente analogo, nell'«io» della terra del cerchio originario).

Quanto si è mostrato rispetto al rapporto tra H e Ks sussiste anche rispetto a tutti gli essenti diversi da H, che nella terra isolata del cerchio originario la volontà-fede-interpretazione assume come corpi altrui guidati da una volontà cosciente che vuole far diventare altro le cose. Anche per ognuno di quegli essenti (e che pertanto costituiscono la serie H, H', H'', H'''...) esiste in un certo cerchio un essente che sta in relazione all'essente considerato così come Ks sta in relazione a H, ossia un essente che è «il più simile» all'essente considerato.

Pertanto, anche la fede di vivere «tra i miei simili», che nella terra isolata del cerchio originario appare come la *mia* volontà di far diventar altro le cose e i miei simili servendomi del mio corpo, è l'essente più simile agli essenti che, nella terra isolata di certi altri cerchi, vi appaiono come quel «corpo altrui» che è il mio in quanto appare in tali cerchi.

Nel paragrafo II si è infatti mostrata la necessità dell'esistenza (diversamente configurantesi), nella terra isolata di ogni cerchio diverso da quello originario, di un essente che sia il più simile al mio esser io che appare nella terra isolata del cerchio originario – e tale essente è il modo in cui il mio esser io è presente in ognuno di quei cerchi –; nel presente paragrafo si è invece mostrata la necessità che, in ognuna delle terre isolate di un certo insieme di cerchi diversi da quello origina-

rio, esista l'essente che è il più simile a ciò che nella terra isolata del cerchio originario è interpretato come un certo altrui esser uomo (o esser io) – a cominciare da H (e dagli altri termini della serie H...H'''...), a cui è necessario che corrisponda Ks in un cert'altro cerchio (e che a ognuno degli altri termini di tale serie corrisponda, nella serie K, K', K'', K'''..., un termine che sta a ognuno dei termimi della serie H...H'''... così come Ks sta a H).

Si può dire: «io» – l'«io empirico», il «mio esser io» che appare nella terra isolata del cerchio originario – sono l'essente che è il più simile a me in quanto appaio agli «altri». È infatti necessario che «io» appaia «loro» in modo più o meno difforme da quello in cui Ks appare nel cerchio originario, costituendosi come H. Ossia «io» sto a me-in-quanto-appaio-agli-altri, *non* «così come», ma in modo più o meno difforme, più o meno simile a come Ks sta a H.

È necessario che anche il «mio esser io», come ogni contenuto della terra isolata del cerchio originario, sopraggiunga in tutte le terre isolate, dunque prima del tramonto del loro isolamento. Con tale tramonto il «mio esser io» sopraggiunge insieme a tutti gli «esser il mio io» delle altre terre isolate perché sopraggiunge nel loro darsi tutte convegno nell'evento stesso in cui, col sopraggiungere della terra che salva, il loro isolamento tramonta. Nelle terre che precedono il tramonto dell'isolamento il «mio essere io» sopraggiunge invece in modo diverso. Infatti esse non sopraggiungono tutte insieme nella costellazione dei cerchi del destino. In *Oltrepassare* (cap. VI) si mostra la necessità che le terre sopraggiungano «una dopo l'altra» nei cerchi del destino, sì che la terra isolata – e dunque «il mio esser io» – del cerchio originario è preceduta e seguita da altre terre (a meno che essa non sia la prima terra, «la terra dell'alba», o l'ultima).

Ciò significa che, in quelle che precedono, l'essente che è il più simile al «mio esser io» ha una configura-

zione diversa da quella che gli compete in quelle che seguono: il modo in cui appaio nel passato – e in qualche modo è necessario che vi appaia, cioè che qualcosa vi sia, nel passato, che sia l'essente più simile a «me» – è diverso da quello in cui appaio nel futuro e nel presente dell'altrui esser uomo. Per questo si diceva qui sopra che «io» sto a me-stesso-in-quanto-appaio-agli-altri – ossia agli «io» delle altre terre isolate che precedono, o seguono (o in parte appaiono) nella costellazione dei cerchi, l'apparire della terra del cerchio originario – *non* «così come», ma in modo più o meno difforme da come Ks sta a H. Fermo restando che anche la difformità massima che così si presenta non solo si costituisce pur sempre tra due modi di essere un corpo guidato da una volontà cosciente, ma è anche pur sempre l'essente più simile, nella terra isolata di un cert'altro cerchio, alla fede che nella terra del cerchio percepisce sé stessa come «la mia volontà cosciente capace di trasformare le cose». Inoltre, *che* «io» appaia nelle terre isolate di altri cerchi è una necessità, ma è solo una fede quella che, all'interno della terra isolata che appare nel cerchio originario, interpreta come riconoscimento della mia esistenza il linguaggio e il comportamento altrui – includente pertanto il linguaggio e il comportamento di H.

## IV. GRADAZIONE DELLA SIMILARITÀ

Che Ks sia «il più simile» a H significa che Ks e H hanno «in comune» una dimensione che è più ampia di ogni altra dimensione che sia comune a H e a un qualsiasi altro essente. È pertanto necessario, si è visto, che esista una gradazione tale, nella similarità tra H e gli altri essenti, da avere come estremi l'essente che è il più simile e l'essente meno simile a H. L'esser comune a più essenti è l'esser «lo stesso» in contesti diversi. In

quanto è in contesti diversi, « lo stesso » non è lo stesso, è diverso; e tuttavia la diversità è sottesa da una identità dei diversi, che sono identici non in quanto diversi, ma perché tra gli essenti non può esistere una diversità pura, cioè non possono essere soltanto dei diversi. Infatti, se lo fossero, non solo non potrebbero apparire come essenti, cioè identici nell'esser essenti (e non potrebbero nemmeno apparire come « essi »), ma non potrebbero nemmeno apparire come diversi, l'esser-ognuno-di-essi-un-diverso essendo ciò che essi avrebbero in comune. Si aggiunga che traccia di un essente in un altro non è ciò che è comune ai due, giacché la traccia è la presenza, *come negata,* dell'uno nell'altro, mentre ciò che è comune ai due è ciò che dell'uno è presente, *ma come affermato,* nell'altro. La traccia implica che l'uno non sia l'altro; il comune è la non alterità, ossia è l'identità dei due.

Ks e H hanno in comune – si è detto – la dimensione che è « più ampia » di ogni altra dimensione che sia comune a H e a un qualsiasi altro essente. Ora, H è un complesso semantico unitario: « L'esser la fede che, nel cerchio originario, un certo essente sia un certo corpo umano altrui guidato da una volontà cosciente che però non si rende visibile, in quel cerchio, come invece lo è il corpo e il comportamento altrui ». Anche Ks è un complesso semantico unitario: « L'esser la fede che, in un cerchio diverso da quello originario, un certo essente sia il corpo umano guidato dalla volontà cosciente che tale fede crede essere "i propri" ».

Se aH, bH, cH... sono gli elementi di quel primo complesso, e bKs, cKs, dKs sono gli elementi del secondo, e se cK's, dK's, eK's sono gli elementi del complesso semantico in cui consiste la fede che – in un cerchio diverso da quello in cui appare Ks e da quello originario – un certo essente sia un esser uomo che tale fede crede essere *il suo* (e dunque diverso dall'esser uomo che costituisce Ks) allora il sottoelemento c non solo è diverso nei tre diversi complessi (ossia nei tre diversi contesti

in cui c è necessariamente unito agli altri elementi dei rispettivi complessi), ma c appartenente al secondo complesso (Ks) è « più simile » a c appartenente al primo (H) di quanto lo sia c appartenente al terzo, e, appartenendo al secondo, è unito a b che è sì differente nel primo e nel secondo complesso, ma tale differenza è sottesa da un'identità che non è presente nel terzo complesso, al quale b non appartiene. E in quanto c che appartiene al secondo complesso è più simile a c che appartiene al primo complesso, di quanto non lo sia c che appartiene al terzo complesso, il secondo complesso è più simile al primo di quanto non lo sia il terzo.

La similarità di cui si sta parlando (e le sue gradazioni dalla massima alla minima) non ha cioè un senso semplicemente quantitativo, perché gli elementi dei tre complessi (e di ogni altro analogo) sono dei significati, uniti da un significato unitario; e il significare di Ks è più simile a quello di H di quanto non sia il significare del terzo complesso.

# VIII
# SIMILARITÀ CON LA PURA TERRA

## I. OLTRE LA SIMILARITÀ NEL SOGNO DELLE TERRE ISOLATE

Ma fino a questo punto il problema lasciato aperto nel passo di *Oltrepassare* riportato all'inizio del capitolo precedente *non è ancora risolto*; sebbene in tale capitolo sia stato indicato un senso del «corpo» e del «comportamento altrui» che sta ben oltre ciò che di essi si può dire quando ci si limita a constatare che quel problema non è stato ancora risolto, e sebbene siano state introdotte alcune determinazioni che consentono di risolvere tale problema e al cui centro sta quella che consiste nell'essente «più simile» a H.

Infatti, se per la prima volta, nella *Gloria*, il linguaggio che testimonia il destino mostra la necessità che il cerchio originario dell'apparire del destino (la struttura originaria del destino) sia circondato da una costellazione infinita di cerchi del destino, tuttavia, come si dice in quel passo di *Oltrepassare*, «la molteplicità dei "corpi altrui" non è l'aspetto visibile, nel cerchio originario, della [molteplicità costituita dalla] costellazione infinita dei cerchi del destino, ma è il contenuto di una interpretazione e quindi è errore» (p. 203), illusione, sogno, come ogni contenuto della terra isolata; e appun-

to, sin qui *non* si è ancora mostrato che la molteplicità dei «corpi altrui» che appaiono nell'interpretazione che appare nel cerchio originario *sia* l'aspetto visibile di quella costellazione, sebbene come si è detto sia stato indicato un senso dell'«altro» (cioè dell'«altrui esser uomo» che in *Oltrepassare* rimane ancora inespresso: l'«altrui esser uomo» – nel capitolo VII è stato appunto indicato con H «un certo altrui esser uomo» – che appare nel cerchio originario non si mostra più soltanto come parte del sogno in cui consiste la terra isolata che appare nel cerchio originario del destino).

Infatti – considerando H – il *sogno* il cui contenuto è, in quella terra, «quel certo altrui esser uomo» che è appunto H (ma il discorso vale per ognuno dei termini della serie H, H', H'', H'''...), H è il modo in cui, nel cerchio originario, si mostra un cert'*altro sogno*, cioè il sogno che è necessità che esista nella terra isolata di un cert'altro cerchio; il sogno nel quale si sogna di essere un certo «esser uomo», ossia una certa volontà che, apparendo a sé stessa e presentandosi come «io», crede (sogna) di poter trasformare le cose del mondo o mediante sé stessa o mediante il proprio corpo o con altro (e questo sognare e il suo contenuto sono stati indicati con Ks).

Nella terra isolata questo sogno è vissuto (creduto) come una delle forme più indiscutibili della veglia (ossia è all'interno di questo sogno – che peraltro non si sa come tale – che viene istituita la comune distinzione tra «sogno» e «veglia»). Il contenuto del sogno (fede, interpretazione, illusione, volontà) è nulla; e il nulla è positivamente significante; e la terra isolata è il positivo significare del nulla; ma «io» sogno l'«altro» (e, stando all'esempio, un certo altro: H); e l'altro non è soltanto H (ossia non è soltanto un certo «altro» in quanto appare nel mio sogno, ossia nella terra isolata del cerchio originario), ma è anche Ks, ossia quel positivo sognare sé stesso, che appare in un cert'altro cerchio e che è l'essente più simile a H, ossia al «mio» sogno

dell'altro. Quel positivo sognare, che è Ks, «fonda» quindi il mio sognarlo (dove il «fondare» è un modo *specifico* di esser ciò senza di cui il fondato non sarebbe – modo *generico*, e anzi massimamente generico, del fondamento così inteso essendo quello per cui ogni essente è ciò senza di cui nessun altro essente sarebbe).

Ma questo fondamento – questo positivo rapporto tra sogni – non fonda «la *vera* configurazione della relazione tra la corporeità e il comportamento «altrui» e la costellazione infinita dei cerchi» (p. 203), come si dice nel passo di *Oltrepassare* che si sta considerando. La «*vera* configurazione» di tale relazione è innanzitutto la relazione tra il sogno in cui consiste la terra isolata (e, insieme, la relazione tra i sogni delle terre isolate dei diversi cerchi) e il non sogno in cui consiste la terra che, sopraggiungendo nel cerchio del destino (ossia nella costellazione infinita dei cerchi), si mostra, pura, nello sguardo del destino, cioè nel suo esser sottratta all'isolamento, nella sua verità – anche se questo suo mostrarsi nella verità del destino è contrastato dal suo apparire nell'esser rinchiusa nell'isolamento dal destino. La terra, sopraggiungendo nei cerchi del destino, è infatti contesa (come si indica sin da *E.d.N.*) dal destino, in cui si mostra nella sua verità, e dall'isolamento dal destino, che la chiude nella non verità.

La «*vera* configurazione» a cui si riferisce quel passo di *Oltrepassare* è quindi la relazione tra quella parte del sogno (nel quale consiste la terra isolata) che è costituita dall'«altrui esser uomo», e quindi, in relazione al mio sogno, anche da H, e il contenuto della pura terra, che si mostra nella verità del destino sebbene contrastata dal *suo* essere isolata da esso. Si fa avanti ora il problema della relazione non tra H e Ks, ma della relazione tra H (e in generale tra l'«altrui esser uomo» che appare nella terra isolata dei cerchi del destino) e la pura e tuttavia contrastata terra del destino – e propriamente

tra H e quell'essente di una certa terra *non* isolata (dT'c), dell'isolamento del quale Ks è l'esito.

## II. SIMILARITÀ TRA H E HH: OLTRE IL SOGNO, L'ALTRUI ESSER UOMO NELLA PURA TERRA DEL CERCHIO ORIGINARIO

Ora, nel linguaggio che testimonia il destino, appaiono i tratti che risolvono questo problema: in modo tale che è necessario *affermare* ciò che in quel passo di *Oltrepassare* veniva lasciato in sospeso. Il *vero* «aspetto visibile», nel cerchio originario (e in un qualsiasi altro cerchio), della costellazione dei cerchi del destino, *è* la molteplicità dei «corpi altrui» (tra cui H), in quanto essa, che è uno dei contenuti eminenti della terra isolata, appare nel cerchio originario (e in qualsiasi altro cerchio). Questo, sebbene tale «aspetto visibile» sia, rispetto alla costellazione infinita dei cerchi, una molteplicità finita, e quindi sia l'aspetto visibile di una parte di quei cerchi, sebbene circondata dalle tracce, ma ancora indecifrate, di tutti i cerchi.

L'isolamento della terra – che appare «innanzitutto» nel cerchio originario del destino (nel senso che sul fondamento di questo cerchio è necessario affermare che tale isolamento appare anche in ogni altro cerchio) – implica infatti con necessità l'essere e il sopraggiungere della terra *non* isolata. Ne è, appunto, l'isolamento. Se la terra *non* isolata non fosse, l'isolamento non isolerebbe alcunché, non sarebbe isolamento. La terra non isolata di cui qui si sta parlando è pertanto dTc, ossia la terra che si inoltra negli infiniti cerchi e appare nella verità del destino, e che tuttavia è contrastata, in ogni cerchio, dall'isolamento che la separa dal destino, ossia da sé stessa in quanto non isolata. Giacché innanzitutto dTc è la terra il cui apparire nei cerchi

del destino prima del tramonto dell'isolamento è necessario. Ma, si vedrà (cap. XI), non si deve attendere il tramonto dell'isolamento perché la terra non isolata e contrastata sia liberata dal contrasto, cioè dal suo esser contesa dal destino e dall'isolamento: a liberarla è la morte della volontà che appare nella terra isolata.

Ma anche *ogni* determinazione (o essente) della terra isolata è, in ogni cerchio, isolamento di un certo ambito della terra non isolata (e contrastata) che appare in quel cerchio: altrimenti tale determinazione non sarebbe isolamento di alcunché della terra non isolata, non isolerebbe alcun tratto di essa dal destino e quindi apparterrebbe alla terra non isolata che si mostra nella verità del destino – apparterrebbe cioè, insieme, alla terra isolata e alla terra non isolata; mostrerebbe un tratto della verità del destino là dove ogni tratto della verità è necessariamente assente e domina l'isolamento da essa, il sogno.

In ogni cerchio del destino, alla terra isolata che vi appare *corrisponde*, dunque, la terra non isolata e contrastata da sé stessa in quanto isolata, e ad ogni determinazione della terra isolata *corrisponde*, nella terra non isolata (e contrastata) che appare in quel cerchio, un certo essente, un certo ambito di essenti; corrisponde cioè non un nulla, ma l'essente del cui isolamento quella determinazione è l'« esito » (*S.O.*, IX). Il suo esser tale « esito » è il suo esser l'essente che appare quando un certo essente viene isolato da ciò a cui questo certo essente è unito con necessità – e quindi, da ultimo, quando è isolato dal destino. La terra isolata – il positivo significare del nulla – è l'« esito » dell'isolamento della terra.

Ciò implica che nella totalità delle terre non isolate (e contrastate) esiste la terra non isolata che è l'essente *più simile* alla terra isolata che appare in un certo cerchio – giacché tutto ciò che in un cerchio non è terra, ma sfondo, persintassi del destino, non può essere più simile alla terra isolata di quel cerchio di quanto lo sia la terra non isolata. La relazione tra H e Ks è un caso e-

minente dell'« esser più simile » che sussiste tra le terre isolate appartenenti a cerchi diversi, ossia tra i grandi sogni che in cerchi diversi appaiono nell'isolamento dal destino. Inoltre, se l'esser Ks il più simile a H non implica che H sia il più simile a Ks – giacché il modo in cui Ks è presente in un cerchio diverso da quello contenente H può essere più simile a K, di quanto lo sia H –, invece, *all'interno dello stesso cerchio*, che la terra non isolata sia l'essente più simile a quella isolata implica che quest'ultima sia l'essente più simile a quella.

Rispetto a una qualsiasi determinazione della terra isolata di un qualsiasi cerchio, è necessario che all'interno della totalità delle determinazioni della terra non isolata (ossia di dTc) esista una certa determinazione che è l'essente *più simile* a quella qualsiasi determinazione. È inoltre necessario che tale essente *più simile* appartenga alla terra non isolata che appare nello stesso cerchio in cui appare la terra isolata includente quella determinazione qualsiasi. H, che è appunto una di queste determinazioni della terra isolata e che appare nella terra del cerchio originario, è infatti l'esito dell'isolamento di una certa determinazione, sia HH, appartenente alla terra non isolata di tale cerchio, ossia è ciò che appare nella terra isolata di questo cerchio quando HH è isolato dal destino che in questo cerchio si manifesta. (HH è l'essente non isolato che, quando e in quanto è isolato, appare come H). H è radicalmente diverso da HH, ma questa diversità è unita a (è sottesa da) un'identità tra H e HH, senza la quale non si potrebbe nemmeno affermare che è HH, e non un altro essente, ad essere isolato: è tale identità, ossia è questo *esser lo stesso*, che, quando e in quanto è isolato, si presenta come H e, quando e in quanto non è isolato, si presenta come HH. Se tale identità non esistesse non si potrebbe affermare che è *lo stesso* ad essere isolato e a non esserlo – non si potrebbe dire che *qualcosa* (che è ciò che esso è e non altro da sé) è isolato; ma sarebbe necessario affermare che esistono due essenti diversi,

uno dei quali non è isolato e l'altro è isolato dal destino (e, continuando ad escludere l'identità, non potrebbe avere alcuna risposta nemmeno la domanda sul significato dell'« esser isolato » da qualcosa).

Ora, questa identità, sottesa alla diversità tra HH e H (questo esser *lo stesso* che esiste e si manifesta come HH e come H), è ciò per cui HH è l'essente *più simile* a H. Infatti, un essente diverso da HH (e appartenente alla terra non isolata del cerchio originario o di un qualsiasi altro cerchio del destino) può avere tutte le proprietà di H, ma questo averle, restando *altro* da HH, non può essere qualcosa che sia più simile a H di quanto non lo sia quell'identità la quale è *lo stesso* che esiste e si manifesta in HH e in H, e anzi è l'identità per cui, pur differendo radicalmente, HH e H sono in qualche modo lo stesso – « in qualche modo » nel senso che sono lo stesso a un livello, o secondo un riferimento, diverso da quello per il quale sono diversi.

E poiché l'isolamento che separando HH dal destino è l'apparire di H è isolamento di HH in quanto HH e non in quanto gli competono certe proprietà, l'identità che sta alla base di HH e di H non riguarda primariamente le proprietà di HH e quindi di H, ma riguarda HH e H *in quanto tali*, cioè la loro *essenza* (né con questo si intende escludere l'isolamento di tali proprietà, che però va distinto da quello che isola ciò a cui esse competono). L'esser lo stesso in HH e in H è ciò per cui HH è l'essente più simile a H: HH è il più simile in quanto in HH è presente lo stesso che è presente in H.

## III. HH E KSKS: OLTRE IL SOGNO, L'ALTRUI ESSER UOMO NELLA PURA TERRA DEL CERCHIO ALTRUI

Ciò che è più simile a H – ossia all'altrui esser uomo che appare nella terra isolata del cerchio originario –

appartiene dunque alla terra non isolata di questo stesso cerchio. H non è solo il modo in cui nella terra isolata del cerchio originario appare Ks, ossia ciò che nella terra isolata di un cert'altro cerchio sogna il proprio esser uomo; H è anche il modo in cui nella terra isolata del cerchio originario appare HH, cioè quell'essente, appartenente alla terra non isolata di questo stesso cerchio, che è il vero essere quel certo esser uomo il cui volto autentico resta alterato dall'isolamento che lo separa dalla verità del destino e lo fa apparire come quest'uomo qui (H) che appare nella terra isolata del cerchio originario. E se la determinazione (H) che nella terra isolata di un certo cerchio è qualcosa a cui nella terra non isolata di tale cerchio corrisponde l'essente che è il più simile (HH) a tale determinazione, quest'ultima è anche il modo «primario» in cui tale essente si presenta nella terra isolata di quel cerchio (modi «secondari» essendo le tracce che tale essente lascia in ogni altro essente di quel cerchio).

Per ogni determinazione della terra isolata di ogni cerchio sussiste dunque una relazione analoga a quella tra HH e H. Ad esempio, nella terra non isolata del cerchio in cui appare quella determinazione della terra isolata che è Ks (un cerchio dunque diverso da quello originario, ossia dal cerchio nella cui terra isolata appare H) appare l'essente che nella pura terra di quel cerchio è il più simile a Ks.

L'altrui esser uomo che appare nella terra isolata di un cerchio del destino (ad esempio H), non è soltanto un sogno a cui corrisponde il sogno in cui si sogna, in una terra isolata diversa, il proprio «esser uomo» (dove questo secondo è l'essente più simile a quel primo sogno, che da parte sua è il modo in cui il secondo è presente nella terra isolata del primo). Quel primo sogno è anche quello a cui corrisponde *ciò che gli è più simile nella veglia* della terra non isolata che appare nello stesso cerchio in cui appare tale sogno. H è uno dei modi in cui la

*veglia* (il vero esser l'altrui esser uomo) si lascia intravvedere nel sogno dove appare l'altrui esser uomo. Esiste qualcosa, nella terra non isolata (e contrastata), che, pur nella dissomiglianza essenziale con la terra isolata dal destino, è il più simile all'esser uomo che appare nella terra isolata.

Il rapporto che sussiste tra H e HH sussiste, dunque, anche tra ogni altro termine della serie H, H', H'', H'''... e ciò che nella terra non isolata del cerchio originario è, rispettivamente, il vero esser uomo; cioè quel rapporto sussiste anche tra gli altri termini della serie H, H', H'', H'''... e, rispettivamente, gli altri termini della serie HH, H'H', H''H'', H'''H'''...

Non solo, ma il rapporto che sussiste tra H e HH sussiste, dunque, anche tra Ks e KsKs (dove KsKs sta a Ks così come HH sta a H). Ciò significa che, come a un certo altrui esser uomo che appare nella terra isolata del cerchio originario (e che appunto è H) corrisponde, in questo cerchio, il suo vero esser uomo (ossia a H corrisponde HH), così a un certo altrui esser uomo che appare nella terra isolata di un cerchio diverso da quello originario, e che in questa terra è ciò che vi è di più simile a H (sì che H è il modo in cui nella terra originaria quell'altrui esser uomo, che, appunto, è Ks è presente), corrisponde, in questo diverso cerchio, il suo vero esser uomo (ossia a Ks corrisponde KsKs). Si può dire – sebbene in modo improprio –: come «a te», che appari nella «mia» terra isolata, corrisponde, nella «mia» terra non isolata, il «tuo» vero esser uomo (ossia come a H corrisponde HH), così «a te», che nella «tua» terra isolata credi nel «tuo» esser uomo (e sei appunto Ks), corrisponde, in codesta «tua» terra, il «tuo» vero esser uomo (ossia a Ks corrisponde KsKs).

E, anche qui, è necessario estendere questo discorso che si riferisce al «tuo» esser uomo a ogni altro altrui

esser uomo. Si dirà pertanto che il rapporto che sussiste tra Ks e KsKs sussiste anche tra ogni altro termine della serie Ks, Ks', Ks'', Ks'''... – dove ogni termine di questa serie è la fede che, nelle terre isolate dei cerchi diversi da quello originario, crede nel proprio esser io – e ciò che nella terra non isolata di quei cerchi è, rispettivamente, il vero esser uomo; cioè quel rapporto sussiste anche tra gli altri termini della serie Ks, Ks', Ks'', Ks''' ... e, rispettivamente, gli altri termini della serie KsKs, Ks'Ks', Ks''Ks'', Ks'''Ks'''... (che è la serie analoga alla serie HH...H'''H'''... e che pertanto sta a Ks come la serie HH...H'''H'''... sta a H).

Inoltre, alla fede nel mio esser uomo, che appare nella terra isolata del cerchio originario, corrisponde il mio vero esser uomo che appare nella terra non isolata di questo cerchio: gli corrisponde così come HH corrisponde a H, sì che quella fede è il modo in cui il mio vero esser uomo appare nella mia terra isolata.

A questo punto, il linguaggio che testimonia il destino ha indicato tutti i tratti che risolvono il problema lasciato aperto in *Oltrepassare* e richiamato all'inizio del capitolo VI. Infatti, «la molteplicità dei "corpi altrui"» (che appare nel cerchio originario e che è costituita dalla serie H, H', H'', H'''...) *è* «l'aspetto visibile, nel cerchio originario, della costellazione infinita dei cerchi del destino». *È* tale aspetto, appunto perché l'*insieme* costituito dalla serie HH...H'''H'''..., dalla serie KsKs...Ks'''Ks''', e da ciò che nella mia terra non isolata corrisponde alla fede nel mio esser uomo, è il vero esser uomo – l'esser uomo che appare nelle terre non isolate della costellazione dei cerchi –: è il vero esser uomo che, isolato dal destino, appare, nella terra isolata del cerchio originario, come «corporeità e ... comportamento "altrui"» (p. 203), ossia come serie H...H'''..., sì che questa serie e la fede nel mio esser uomo, si è detto,

sono l'aspetto visibile, nel cerchio originario, di quell'insieme.

Tutto ciò che si è affermato del rapporto, che appare nel cerchio originario, tra la fede che H sia un altrui esser uomo e il vero esser uomo, di cui H è il modo di presentarsi nella terra isolata del cerchio originario, va affermato del rapporto tra ciò che in ogni altro cerchio appare come fede nell'altrui esser uomo e il vero esser uomo di cui quella fede è il modo di presentarsi nella terra isolata di tale cerchio. È infatti necessario che tutte le determinazioni della terra del cerchio originario appaiano nella terra di ogni altro cerchio, nel modo ad esso congruente (*Glr.*, VI), prima del tramonto dell'isolamento della terra (*Oltr.*, III, VI). E poiché anche questa necessità è una determinazione della terra del cerchio originario, anche questa necessità va affermata di ogni altro cerchio rispetto a ogni altro cerchio. Che d'altra parte è cosa diversa dal convegno delle terre di tutti i cerchi in ogni cerchio, ossia dal convegno del «venerdì santo», nel quale è necessario che in ogni cerchio le altre terre appaiano *come altre* e *quindi* è necessario che la terra isolata tramonti. (Per il fondamento di questa affermazione, e in particolare del «quindi», cfr. *Glr.*, XII, V).

## IV. RIEPILOGO E NOTE

Da quanto precede risulta che

nella terra isolata di un cerchio diverso da quello originario (ossia dal «mio») esiste un essente Ks che è l'essente più simile a H, e pertanto H è il modo in cui Ks appare nella terra isolata del cerchio originario;

nella terra non isolata del cerchio originario esiste un essente, HH, che è l'essente più simile a H, e pertanto H è il modo in cui HH appare nella terra isolata di quel cerchio;

nella terra non isolata di un cerchio diverso da quello originario, esiste un essente, KsKs, che è l'essente più simile a H, e pertanto H è il modo in cui KsKs appare nella terra isolata del cerchio originario;

nella terra non isolata del cerchio diverso da quello originario in cui esiste KsKs, KsKs è l'essente più simile a Ks, e pertanto Ks è il modo in cui KsKs appare nella terra isolata di quel cerchio;

ciò che nel cerchio originario sta al mio esser io come KsKs sta a Ks è l'essente che nella terra non isolata di tale cerchio è l'essente più simile al mio esser io e pertanto quest'ultimo è il modo in cui quell'essente appare nella terra isolata di tale cerchio.

Poiché HH è ciò che in verità H è nella terra non isolata del cerchio originario, e poiché KsKs è ciò che in verità Ks è nella terra non isolata di un certo cerchio, diverso da quello originario (ed essendo Ks nella terra isolata di quel diverso cerchio l'essente più simile a H, e quindi H essendo il modo in cui Ks appare nella terra isolata del cerchio originario), HH è *lo stesso* KsKs: nel senso che il loro differire consiste unicamente nella diversità dei contesti in cui appare questo loro esser lo stesso (per HH il contesto essendo il cerchio originario e per KsKs essendo quel certo cerchio, diverso dal cerchio originario, nella cui terra isolata appare Ks). (Il che può essere espresso dicendo che il tuo vero esser io che appare nella terra non isolata del tuo cerchio – e questo tuo esser io è KsKs – non può esser diverso dal tuo vero esser io che appare nella terra non isolata del mio cerchio – e questo tuo esser io è HH, dove appunto la diversità è data unicamente dai due diversi contesti *dello stesso*).

L'identità di HH e KsKs è veramente il più simile a H nella verità della terra non isolata; Ks è veramente il più simile a H nella non verità della terra isolata («vera-

mente» – cioè secondo le determinazioni del destino della verità).

Nella terra isolata del cerchio originario – e quindi di ogni cerchio –, l'esser io della volontà è innanzitutto l'apparire di qualcosa. Anche l'io della volontà è cioè qualcosa che appare. Tale qualcosa – cioè l'esser io della volontà di trasformare il mondo – è il luogo del dolore e del piacere (nel loro senso più ampio) che appaiono, ossia sono creduti come «i più vivi», e la cui maggior vivezza è insieme la maggior vicinanza di quel luogo. Oltre che dolore e piacere, esso – che include i sentimenti e i pensieri che al dolore e al piacere si rivolgono – è la volontà di ridurre il dolore e di aumentare il piacere, il più possibile (dove «dolore» e «piacere» sono ciò che sono in quanto son creduti tali, cioè *si ha fede* di esperirli). Tale volontà è l'apparire del progetto volto a trasformare innanzitutto quel luogo perché il piacere vi cresca e che pertanto lo vede in procinto di diventare altro. Tale volontà si fonda infatti sull'apparire, cioè sulla fede nel diventar altro a parte delle cose della terra isolata.

Quel luogo è il *questo* che è creduto più *questo* di ogni *questo*. *Ego* è riconducibile a *hic, heic*. Anche per i termini corrispondenti a *ego*, nelle altre lingue non solo indoeuropee, è ravvisabile la possibilità di ricondurre il senso dell'esser io al senso dell'esser *questo*, a ciò che è più *questo* di ogni questo. Quel luogo è infatti il più vicino a *sé stesso*. Ma il fondamento del suo esser «sé stesso» è la necessità che tale luogo, che appare, appaia nel suo esser qualcosa che appare. È necessario che così appaia (anche se il linguaggio dell'io della volontà, che è il linguaggio della terra isolata, non può parlare di tale necessità).

Ciò significa che quel luogo, che appare, è tale che il suo apparire gli è necessariamente unito, ne è un predicato necessario, sì che esso non sarebbe *quel* luogo, se apparisse ma non apparisse come qualcosa che appare

(*E.d.N.*, «Ritornare a Parmenide», Poscritto, III). È cioè necessario che appaia l'apparire di quel luogo, sì che l'apparire che appare è *lo stesso* dell'apparire in cui esso appare. Questo suo esser lo stesso è il suo esser *sé stesso*. Questo esser sé stesso costituisce l'essenza, la struttura fondamentale dell'io della volontà, che non sa di esser l'apparire dell'apparire di quel luogo, ma lo *è*. In quanto apparire dell'apparire di qualcosa di particolare, tale apparire è apparire «empirico», che è contenuto dell'apparire «trascendentale», *ibid.* L'apparire trascendentale è la questità trascendentale, l'apparire empirico è la questità empirica. Se ogni apparire di una parte della totalità della terra che appare in un cerchio del destino è un apparire empirico, appaiono anche le parti della persintassi del destino; ma il *periculum* espresso da *peîra*, su cui si costruisce *empeiría*, si addice al sopraggiungere della terra – è il pericolo dell'isolamento della terra dalla verità del destino –, non al già da sempre manifesto apparire della persintassi della verità del destino.

Si sta dunque dicendo che l'io della volontà, nella sua forma più elementare, è l'apparire del massimamente questo, includente la volontà di liberare *questo stesso* dal dolore: liberare dal dolore quel più vicino a questo che è *questo stesso*. «Io» è la parola che nomina quel massimamente questo e massimamente vicino al questo, che è *questo stesso* e che appare come contenuto particolare, all'interno della terra isolata. Ma il massimamente questo può apparire come «lo stesso» e come il più vicino «a sé stesso» solo in quanto appare nel suo apparire, ossia l'apparire in cui appare è lo stesso dell'apparire (del questo) che appare. Parlando dell'«autocoscienza», il pensiero filosofico della terra isolata testimonia per quanto gli è possibile l'apparire dell'apparire – che però esso intende come apparire del diventar altro da parte degli enti.

Ebbene, nella terra isolata del cerchio originario ap-

pare la fede che i termini della serie H, H', H'', H'''... siano degli io di volontà diverse da quella del mio esser io. Poiché è necessario che anche nella terra isolata di ogni altro cerchio esista un io della volontà (*Glr.*, V-VI) e che in ogni cerchio tale esser un io appaia prima del tramonto della terra isolata, ciò che nella terra isolata di un cert'altro cerchio è il più simile a H non può essere che quell'esser un io della volontà che appare in quel cerchio. Lo stesso si dica per gli altri termini della serie H...H'''...

Per quanto riguarda il rapporto tra H e ciò che è il più simile a H nella terra non isolata del cerchio originario e del cerchio in cui appare Ks – cioè nelle terre a cui rispettivamente appartengono la serie HH...H'''H'''... e la serie KsKs...Ks'''Ks'''... –, va richiamato che anche e innanzitutto la terra non isolata entra ed appare nell'apparire trascendentale del cerchio in cui viene ad apparire. Anche la terra non isolata in cui Ks è il più simile a H entra e appare nell'apparire trascendentale del destino. In quanto l'apparire trascendentale è apparire delle parti della terra, è apparire empirico, dove la parte appare *come* qualcosa che appare, cioè l'apparire della parte è apparire dell'apparire della parte. (Rispetto a ogni parte che appare, il suo apparire è un predicato necessario di essa, che quindi non può apparire se non appare *come* qualcosa che appare). Anche HH e KsKs (lo stesso si dica degli altri termini delle due serie a cui HH e KsKs appartengono) sono parti che appartengono al contenuto dell'apparire trascendentale, e quindi appaiono *come* qualcosa che appare. Il loro apparire è cioè apparire dell'apparire di ciò che esse sono. Pertanto, nelle terre non isolate in cui appaiono HH e KsKs, cioè i più simili all'apparire in cui H appare – ossia i più simili alla fede che H sia un io della volontà altrui – HH e KsKs non possono essere essenti distinti dal loro apparire, ma sono appunto l'apparire dell'apparire di HH (nella terra non isolata del cerchio origi-

nario) e di KsKs (nella terra non isolata che corrisponde a Ks).

Poiché l'io della volontà che appartiene a un certo cerchio è l'essente la cui struttura fondamentale è l'apparire dell'apparire del massimamente questo, anche l'essente che nella terra non isolata di quel cerchio o che nella terra non isolata di un cert'altro cerchio è il più simile a quell'io, è quindi un apparire dell'apparire di ciò che in verità è il massimamente questo. (Se quell'io della volontà è H, l'essente che è il più simile nella terra non isolata del cerchio in cui appare H è HH; e l'essente che è il più simile a H nella terra non isolata di un cerchio diverso da quello di H è KsKs). Ciò significa che il tratto della terra non isolata, del quale l'io della volontà è isolamento, è necessariamente un apparire dell'apparire di qualcosa (di un «dio», diremo ora, ossia è ciò che, in quanto presente nell'io della volontà, ne costituisce la struttura fondamentale).

## V. LA TERRA DEGLI DÈI

Ma l'altrui esser uomo che appare nella terra non isolata (e che vi appare come apparire dell'apparire del massimamente *questo*) è proprio un esser uomo? La stessa domanda si rivolge al *mio* esser uomo, ossia non a quello che, nella terra isolata del cerchio originario, è contenuto del sogno in cui credo nel mio esser uomo, bensì a quel tratto della veglia in cui consiste la terra non isolata che appare nel cerchio originario e che è l'essente più simile a questo sogno. Ciò che nella terra illuminata dal destino è il più simile al mio sogno di esser uomo è proprio essere un esser uomo? O non è piuttosto, per l'altrui e per il mio esser uomo, l'essere *un dio*?

Ma che cosa può significare «un dio», quando indica qualcosa che appare nella terra non isolata? Un dio o il Dio – come l'uomo – appartengono al sogno della terra

isolata. Anche ogni parola del linguaggio che testimonia il destino, nel suo significato originario, indica il contenuto di quel sogno. Anche la parola «destino». Tuttavia, come quest'ultima e ogni parola di quel linguaggio, «un dio» è una metafora, forse più adatta di altre, per nominare ciò che nella terra non isolata (e contrastata) è il più simile all'esser uomo che appare nella terra isolata. Questo, che è il più simile a tale esser uomo, non è volontà, non è fede, non ha alcuno dei tratti che competono all'interpretazione originaria in cui consiste l'isolamento della terra. Non è la volontà di far diventare altro le cose della terra servendosi di sé stessa o di ciò che essa crede il proprio corpo; non è «desiderio», «dolore», «piacere»; e pertanto non è nemmeno un «corpo», se con questa parola si intende un mezzo per agire; e non è «anima», «spirito», «coscienza», «affettività», ossia non è alcuna di quelle dimensioni che nella terra isolata vengono unite al volere o poste alla sua base; anzi, non è nemmeno una «cosa», se «cosa» (o «ente», «essente») significa ciò che per essenza è un diventar altro da sé.

E tuttavia – poiché è necessario che ogni tratto della terra isolata sia isolamento di un essente della terra non isolata – è necessario che nella terra non isolata esista, da qualche parte, il più simile ad ogni essente della terra isolata, e che in relazione all'esser uomo esista quindi il più simile ad esso, di cui il linguaggio testimoniante il destino sa dire per ora soprattutto ciò che esso non è.

Non è neppure l'Io del destino, che lo accoglie; anche se un dio può apparire soltanto nello sguardo dell'Io del destino che ognuno di noi è.

Il linguaggio che testimonia il destino lo chiama «un dio» perché esso è «al di sopra» di tutto ciò che esso non è: nello sguardo del destino la terra non isolata è «al di sopra» della terra isolata perché se la terra isolata non vede la terra non isolata che essa contrasta e su cui essa prevale, invece la terra non isolata, che non prevale

(sino all'avvento della terra che salva) sulla terra isolata, tuttavia, in quanto appare nello sguardo del destino, vede e nega la terra isolata (ne vede la non verità) e ne è «al di sopra» appunto perché, in quanto unita al destino, la contiene come negata.

«Un dio» appartiene all'insieme di essenti che contengono come negato ciò di cui essi sono la negazione. «Noi» siamo «dèi» che si mostrano «uomini». «Noi» – ossia ciò che nella terra isolata è chiamato «uomo», «mortale», in verità è ciò che nella terra non isolata e contrastata è un dio, che sta al di sopra dell'isolamento a cui l'uomo appartiene, si mostra come uomo nella terra isolata. Quando è isolata dal destino, la terra degli dèi si mostra terra degli uomini. Ogni esser uomo, mio e altrui, che appare nel sogno della terra isolata (anche l'«io» che nella terra isolata del cerchio originario dice «il mio esser io», «il mio esser uomo» appartiene a quel sogno) è il modo in cui un dio, ancora nascosto nella sua configurazione concreta, è presente nella terra isolata. Ciò che è il più simile a un uomo è un dio, quindi ogni dio della terra non isolata e contrastata è ciò che in verità è un certo esser uomo quale appare nella terra degli uomini.

Ma poiché un «dio» appare nella terra che si illumina nei cerchi del destino, la «nostra» essenza è infinitamente più ampia e profonda del nostro stesso esser «dèi». Anche perché siamo «Noi» – i cerchi eterni dell'apparire del destino – ad accogliere la terra che salva (*Glr.*, *Oltr.*). La terra che salva salva la terra non isolata ma contrastata dalla terra isolata, conduce al tramonto l'isolamento della terra – salva la terra degli dèi – e la conduce nella Gloria. (Il suo esser contrastata è condotto al tramonto dalla morte dell'esser uomo che appare nella terra isolata, cap. XI).

In ogni cerchio del destino, ad ogni tratto della terra isolata corrisponde – si è visto – un ambito della terra

non isolata perché ogni tratto di quella isola un essente di questa, non un nulla; e pertanto è necessario che in questa esista l'essente che è il piu simile a quel tratto. (Il contesto che mostra in che senso l'essente isolante possa essere il più simile all'essente isolato è indicato in *S.O.*, IX).

Questa lampada, la finestra, il cielo, i monti, le stelle, come l'altrui esser uomo, sono tratti della terra isolata. Ma lo sono anche i grandi eventi della storia del mortale: conflitti, miti, costumi, religioni dell'Oriente, arte, filosofia, Impero romano, cristianesimo, islam, rinascimento, scienza moderna, istituzioni economico-politiche, illuminismo, capitalismo, comunismo, tecnica. Alle sapienze della terra isolata corrisponde pertanto, nella terra degli dèi (non isolata ma contrastata), una sapienza nascosta che attende di esser portata alla luce, col tramonto del suo esser contrastata e isolata, ed è destinata, come ogni essente, a mostrare all'infinito, nella Gloria, la propria infinita ricchezza.

In quella sapienza nascosta è quindi presente la sapienza che è la più simile alla sapienza della terra isolata, sì che la sapienza dell'isolamento è il modo in cui nella terra isolata è presente la sapienza della terra degli dèi. A volte, nei miei scritti, si è invece affermato che, col tramonto dell'isolamento della terra, di quel tratto della terra isolata che è il cristianesimo (e di ogni altro tratto – ad esempio l'arte, la natura e l'amore) potrebbe rimanere, nella terra salvata dall'isolamento, qualcosa; ma potrebbe anche non rimanere alcunché – e dunque nella terra degli dèi il contenuto del cristianesimo potrebbe essere un nulla. Il linguaggio che testimonia il destino poteva lasciare aperto questo problema perché non aveva ancora portato alla luce la necessità che a ogni tratto della terra isolata, e dunque anche a quel tratto che è il cristianesimo, nella terra degli dèi corrisponda qualcosa, una sapienza nascosta, non un nulla. Qualcosa, comunque, interamente da decifrare da par-

te del linguaggio che nel cerchio originario testimonia il destino.

Ma questo stesso linguaggio è un tratto della terra isolata: non perché il destino, da esso testimoniato, sia un tratto siffatto, ma perché il linguaggio è *volontà* di testimoniare e di indicare il destino. E d'altra parte il destino stesso, *in quanto così indicato – non* in quanto tale –, appartiene alla terra isolata. È quindi necessario non solo che alla testimonianza del destino che appare nella terra isolata del cerchio originario corrisponda, nella terra isolata di ogni altro cerchio, ciò che è il più simile a tale testimonianza, ma che in ogni terra degli dèi di ogni altro cerchio e dello stesso cerchio originario sia presente ciò che è la dimensione più simile a quella testimonianza, ma rispetto al quale rimane un problema se negli altri cerchi rimane una sapienza nascosta – e non sia invece una sapienza manifesta, come lo è nel cerchio originario, o anche più ampia, e sia il linguaggio che nel cerchio originario testimonia il destino a non saper decifrare ciò che negli altri o in certi altri cerchi è già decifrato.

## VI. LA STORIA DEL MORTALE

Ma alla storia del mortale, alla storia che appare nella terra isolata del cerchio originario, non corrisponde soltanto ciò che nella pura terra non isolata di tale cerchio è la «sapienza nascosta», che è il più simile a tale storia: a quest'ultima corrisponde anche ciò che è il più simile ad essa nelle terre isolate degli altri cerchi. Al modo in cui nella terra isolata di ogni cerchio si configura la storia del mortale corrisponde cioè in ogni altro cerchio l'ambito che è il più simile a quel modo e che è il modo in cui, nella terra isolata di ogni altro cerchio, quella storia si configura; e (si è appunto mostrato

nel paragrafo precedente) al modo in cui nella terra isolata di un qualsiasi cerchio quella storia si configura corrisponde, nella pura terra di quello stesso cerchio, ciò che è il più simile a tale configurazione. Questo che si è detto va ora precisato tenendo presente che è innanzitutto nel cerchio originario che si presenta qualcosa come «storia del mortale».

La serie H...H'''... – ossia l'altrui esser uomo che appare all'interno della fede nella terra isolata del cerchio originario – è innanzitutto costituita dagli essenti che, all'interno di tale fede (ossia all'interno dell'interpretare), appaiono come corpi in carne ed ossa che agiscono ed esprimono un volere cosciente e agiscono gli uni sugli altri e sul mio corpo volente (che peraltro non appartiene alla serie H...H'''...). Quei corpi appaiono cioè come «prossimo», sebbene più o meno prossimi (*prope*) al mio esser uomo all'interno della terra isolata del cerchio originario.

Ma la serie H...H'''... può venir intesa non solo in questo senso ristretto, ma anche come quell'insieme più ampio che include tutte le sequenze linguistiche nelle quali si parla del prossimo che non appare in carne ed ossa e che quindi è il meno prossimo al mio esser uomo (fermo restando che l'apparire di cui qui si tratta è l'apparire all'interno della fede interpretante). Tali sequenze sono per lo più costituite da parole o da quelle forme di parola che sono le figure – ad esempio la sequenza costituita da tutto ciò che si è *detto* e si *dice* di Socrate o di Cesare o di Gesù, o la sequenza costituita da tutte le *figure* di cui si è *detto* e si *dice* che raffigurino Socrate o Cesare o Gesù.

Quando si crede che ciò a cui quelle sequenze si riferiscono esista – quando ad esempio si crede che Socrate sia esistito –, il volume della fede si moltiplica: nel caso delle sequenze-parole si crede che certe figure visibili o certi suoni siano linguaggio, e un certo linguaggio specifico (ad esempio si crede che siano lingua greca o lati-

na), cioè si interpretano quelle figure come segni; inoltre si crede che l'affermazione che Socrate sia esistito – la quale appare quando quell'interpretazione sia comparsa – non possa esser messa in questione; e, ancora, si crede anche quello che si crede quando si ha fede nell'esistenza della serie H...H'''... intesa in senso ristretto, e cioè si crede anche che Socrate sia esistito nel modo in cui esistono i termini di questa serie. Questa moltiplicazione del volume della fede è presente anche nella raffigurazione del volto di Socrate, perché essa non è siffatta raffigurazione se non è accompagnata da una sequenza-parola in cui si dica che quel volto è, appunto, quello di Socrate.

Intesa nel senso più ampio ora indicato, la serie H...H'''... coincide con ciò che il linguaggio che testimonia il destino chiama «storia del mortale» (la storia che appare nella terra isolata del cerchio originario). *Che* questa storia esista è, appunto, soltanto il contenuto di una fede (ossia della fede il cui volume moltiplicato ha come contenuto la serie H...H'''... intesa nel suo senso più ampio – e che quindi include la fede nell'esistenza di Socrate). Ma, in quanto dimensione *distinta* da questa fede (che è fede nella capacità di un certo linguaggio di attestare l'esistenza di tale dimensione), la storia del mortale appare, nello sguardo del destino – e dunque incontrovertibilmente –, come storia della follia estrema della terra isolata dal destino, e pertanto come storia della fede nel diventar altro delle cose.

D'altra parte, questo suo apparire come storia della follia estrema è incontrovertibile solo se, da un lato, il suo esser «storia» non è inteso come diventar altro (e come quella forma culminante del diventar altro che è la creazione-annientamento dei fatti storici), ma come il comparire e lo scomparire degli eterni, e solo se, dall'altro lato, l'ordinamento diacronico degli eventi storici non è a sua volta inteso come un che di incontrovertibile, ma come qualcosa che appare anch'esso all'inter-

no della fede-volontà interpretante che stabilisce le regole per le quali certi eventi debbono presentarsi dopo cert'altri eventi e prima di cert'altri ancora.

Nella seconda parte del paragrafo precedente si è mostrato che alla storia del mortale che appare nella terra isolata del cerchio originario (e che è la serie H...H'''... intesa nel suo senso più ampio) corrisponde nella pura terra di tale cerchio la «sapienza nascosta» che è il più simile a quella storia – corrisponde cioè la serie KK...K'''K'''... intesa a sua volta nel suo senso più ampio. Va aggiunto, come si è incominciato a rilevare nel presente paragrafo, che a quella storia (ossia a quella serie) corrisponde anche ciò che in ognuna delle terre isolate degli altri cerchi è il più simile a tale storia, ossia le corrispondono i termini della serie delle serie analoghe alla serie K...K'''..., ognuno dei quali è appunto, in ogni terra, il più simile a tale storia – dove quelle serie sono a loro volta intese nel loro senso più ampio e non come i corrispettivi della serie H...H'''... intesa in senso ristretto. (E si parla di «serie delle serie», perché è nella terra isolata *di un certo* cerchio, diverso da quello originario, che la serie K...K'''... è il più simile alla serie H...H'''..., laddove anche nella terra isolata *di ogni altro* cerchio diverso da quello originario esiste la serie che, analogamente alla serie K...K'''..., è il più simile alla serie H...H'''... – e quella «serie delle serie» è appunto la totalità delle serie analoghe, nel senso indicato, alla serie K...K'''...).

Ma in relazione al senso ampio delle serie H...H'''... e della serie K...K'''... la similarità che sussiste tra di esse si configura in modo diverso da quello in cui la similarità sussiste tra queste due serie intese in senso ristretto. I termini che appartengono alla serie H...H'''... in quanto è intesa nel suo senso ampio sono, come si è rilevato all'inizio del presente paragrafo, sequenze linguistiche.

E la storia del mortale che appare nel cerchio originario è prevalentemente soltanto una sequenza linguistica: quella (indicata in molti miei scritti) per la quale la follia della fede nel diventar altro appare dapprima come esistenza guidata dal mito, poi dall'*epistēmē* della verità, e infine dalla distruzione filosofica di tale *epistēmē*, che libera la tecnica e la civiltà della tecnica da ogni limite assoluto. Perché, in un certo cerchio, questa sequenza appaia, nel linguaggio, come follia, è necessario che in quel cerchio il linguaggio testimoni il destino; ma il linguaggio che nel cerchio originario testimonia il destino è ancora ben lontano dal saper dire incontrovertibilmente in quali cerchi il linguaggio riesca ad essere siffatta testimonianza (non sapendo ancora dire, tale linguaggio, nemmeno se i linguaggi che vengono interpretati come affermazione del divenir altro siano incontrovertibilmente siffatta affermazione).

È comunque necessario che nella serie K...K'''..., intesa in senso ampio, e in ogni serie che è analoga alla serie K...K'''... appaia ciò che è il più simile alla dimensione che nella serie H...H'''..., intesa a sua volta in senso ampio, è la sequenza linguistica che parla della storia del mortale, ossia parla della storia del diventar altro e del voler far diventar altro le cose. Questo parlarne è l'*individuazione*, nella terra del cerchio originario, dell'*essenza* in cui consiste la fede nel diventar altro – dove quest'ultimo è di per sé stesso «storia», nel senso alienato di questa espressione. (Sul rapporto tra «individuazione» e «essenza» cfr. VII, II, ultima sezione, e innanzitutto *Glr.*, VI e *Oltr.*, III, VI. In relazione a VII, II, ultima sezione: se il cerchio in cui appare xE è il cerchio originario e se xE indica quell'*individuazione*, E è l'*essenza* costituita dalla sequenza linguistica che parla della storia del mortale).

Ma poiché è necessario che in ogni cerchio sopraggiunga una terra isolata, ossia la fede nell'esistenza del diventar altro (e, all'interno di essa, appaia una volon-

tà che col proprio corpo vuol far diventar altro le cose), allora l'ambito che, nella serie K...K'''... intesa in senso ampio e in quelle analoghe, è il più simile alla sequenza linguistica che nel cerchio originario parla della storia del diventar altro può avere due aspetti: *o* tale ambito è un'individuazione dell'essenza in cui tale storia consiste, nel senso che esso è una individuazione di quel parlarne nella quale *si ha fede e si afferma* il diventar altro; *oppure* tale ambito è un'individuazione che, come quella che appartiene alla terra isolata del cerchio originario, afferma la *follia estrema* di quella fede. E in entrambi i casi, l'individuazione è un linguaggio.

Per quanto riguarda quel primo aspetto dell'individuazione, è infatti solo per la presenza del linguaggio che nei modi più diversi e più o meno complessi testimonia la fede nel diventar altro, è solo per tale presenza che, come verrà mostrato (IX-XI), la terra isolata può costituirsi come tale, ossia come un prevalere sulla pura terra. D'altra parte questo primo aspetto è a sua volta una gamma di aspetti, perché la sequenza linguistica che nel cerchio originario parla della storia del mortale come configurazione concreta della follia della fede nel diventar altro indica un insieme di tratti, tra loro specificamente connessi (mito, civiltà dell'*epistēmē* della verità, civiltà della tecnica fondata sulla distruzione filosofica di tale *epistēmē*), che non possono apparire ed esser detti determinatamente nelle terre di tutti i cerchi, nemmeno se in certe terre isolate quell'insieme di tratti non appare nel linguaggio come follia; il che significa che in quelle terre isolate tale insieme – ossia il modo in cui in esse il diventar altro entra ed è affermato nel linguaggio – appare ed è detto *indeterminatamente*, dove l'indeterminatezza può assumere gli aspetti più diversi. Inoltre, come nella serie K...K'''... in senso ampio e in quelle analoghe ad essa esiste ciò che è il più simile all'intera storia del morta-

le che appare nel cerchio originario, così a quella parte di tale storia che nel cerchio originario appare come l'uomo del mito corrisponde in quella serie di serie quel più simile ad esso che non può essere e non può apparire come l'uomo dell'*epistēmē* della verità o della tecnica, ossia come l'uomo futuro, e quindi non può nemmeno parlarne determinatamente ma solo indeterminatamente, e nei diversi aspetti dell'indeterminatezza.

In altri termini, *tutti* i mortali – dai più antichi che abitano le terre dell'alba e dell'aurora (per il significato di queste espressioni cfr. *Oltr.*, VI e il paragrafo seguente) ai meno antichi e ai «contemporanei» – parlano del diventar altro, *o* dicendo la propria fede nella sua esistenza (peraltro non vedendo come fede tale fede) e la propria volontà di trasformare la terra, *oppure* dicendo la follia di quella fede (come appunto dice, nel cerchio originario, il linguaggio che testimonia il destino); e queste due antitetiche forme del loro dire sono ciò che vi è di più simile alla storia del diventar altro che è testimoniata nel cerchio originario, dove l'individuazione di tale storia è il suo esser detta follia estrema – il suo esser detta, ad esempio, nel modo specifico che è presente nei miei scritti. Tuttavia, se quelle due forme sono antitetiche, nei cerchi in cui esse appaiono il diventar altro è in entrambe negato (cfr. ad esempio, in *E.d.N.*, «la terra e l'essenza dell'uomo», VI; *F.d.C.*, parte prima); sì che esse sono antitetiche perché nella terra isolata in cui si afferma il diventar altro non si lascia entrare nel linguaggio la negazione della contraddizione del diventar altro (la negazione senza di cui nessuna contraddizione può apparire), mentre questa negazione sta al centro del linguaggio che testimonia il destino – contrastando la terra isolata all'interno della quale, peraltro, tale linguaggio parla.

## VII. LA FORMA FONDAMENTALE DELLA STORIA DEI MORTALI

A differenza dell'esistenza della serie H, H', H'', H''' ... e di quelle che le sono analoghe, e della serie K, K', K'', K'''... e di quelle che le sono analoghe, e a differenza del loro ordinamento diacronico, non è invece contenuto di una fede l'ordinamento diacronico (indicato nel cap. VI di *Oltr.*) per il quale la terra, entrando nella costellazione dei cerchi del destino, vi entra come terra isolata e come molteplicità infinita di terre che in quei cerchi sopraggiungono una dopo l'altra, incominciando dalla terra dell'alba – la più antica, la prima a sopraggiungere in quella costellazione –, accolta da un certo cerchio, il primo ad accogliere la terra, e seguita dalla terra dell'aurora, accolta da un cert'altro cerchio; e così via dalla prima all'ultima terra, dal primo all'ultimo uomo, fino al tramonto dell'isolamento della terra. Questa diacronia dalla prima all'ultima terra (per la quale nessuna terra è sincronica a una qualsiasi altra) è la forma fondamentale di ogni storia dei mortali – se il mortale è l'esser uomo che appare via via in questo ordinamento diacronico, se i «popoli» sono innanzitutto la totalità di questo progressivo apparire, e se il *chrónos* della diacronia non ha il senso assegnatogli dai mortali (il senso del tempo, cioè, fondato sulla fede nel diventar altro), ma è a sua volta il sopraggiungere degli eterni (ossia delle eterne terre isolate dal destino).

Questo ordinamento diacronico non è peraltro una «cosa in sé» esistente al di là dell'apparire dei cerchi del destino: la necessità dell'esistenza di tale diacronia è una determinazione persintattica (che ora il linguaggio testimoniante il destino sta appunto indicando), cioè appartiene alla sintassi del destino che appare in ogni cerchio ed è il fondamento senza di cui tutto ciò che appare in ogni cerchio non potrebbe apparire. In quanto si riferisce al rapporto tra terra e «sfondo» (o

totalità della persintassi che appare in ogni cerchio), tale determinazione persintattica appartiene a quella dimensione dello sfondo che è la «destinazione» (*Glr.*, XII) del cerchio in cui tale sfondo appare – sebbene, appartenendo alla destinazione, tale determinazione sia astratta, formale, ossia le terre a cui la costellazione degli sfondi è destinata (cioè destina sé stessa) appaiano, nella destinazione, astrattamente, formalmente, essendo l'effettivo sopraggiungere delle terre a manifestare il contenuto concreto che nella destinazione non può apparire.

Destinando a questo contenuto concreto, lo sfondo di ogni cerchio destina alla propria terra, che è isolata dal destino e quindi è isolata dalla pura terra degli dèi che appare in quel cerchio, cioè dalla pura terra che tuttavia è necessario che in quel cerchio appaia nella sua purezza affinché possa essere isolata dal destino. Ma, anche, lo sfondo di ogni cerchio destina l'intera costellazione dei cerchi alla diacronia che conduce dalla prima terra all'ultima terra. Questa diacronia non va pertanto confusa né (cfr., nel presente capitolo, parr. II-IV) con la serie HH...H'''H''' ... (ossia con gli essenti che nella pura terra del cerchio originario sono il contenuto più simile, rispettivamente, agli essenti della serie H...H''' ...), né con la serie KK...K'''K''' ... (ossia con gli essenti che nella pura terra dei cerchi diversi da quello originario sono il contenuto più simile, rispettivamente, agli essenti della serie K...K''' ...).

Il linguaggio che nel cerchio originario testimonia il destino ha mostrato la necessità che, prima del tramonto dell'isolamento della terra, ogni tratto della terra che appare in questo cerchio appaia anche in ogni altro cerchio in modo ad esso congruente, e viceversa – e che dunque in ogni altro cerchio appaia anche quel tratto che consiste nell'isolamento della terra di tale

cerchio (*Glr.*, VI; *Oltr.*, III, VI). Appunto per questo anche il tratto della terra del cerchio originario, consistente nel «fatto» e cioè nella necessità che, da quando la terra appare, essa appaia isolata dal destino, anche questo tratto implica che anche negli altri cerchi, a partire dalle prime terre, appaia la stessa necessità – e quindi esclude che in qualche cerchio appaia dapprima la pura terra degli dèi e che solo in un secondo momento essa appaia isolata dal destino.

In questo senso è impossibile un «paradiso terrestre» in cui quel secondo momento sia ancora assente. Il «paradiso terrestre» è invece il tempo in cui la terra isolata non è ancora sopraggiunta nello sfondo di ogni cerchio. È infatti impossibile che vi sopraggiunga da sempre, giacché in questo caso esisterebbe un tempo infinito che dovrebbe esser percorso prima di giungere alla configurazione attuale della terra, che dunque non potrebbe mai esser raggiunta. Ma quell'altro tempo – quello del «paradiso terrestre» in cui consiste lo sfondo ancora in attesa della terra – è un *istante*, perché in quell'attesa non può sopraggiungere alcunché e quindi in essa non appaiono dei «prima» e dei «poi». L'eterno apparire dello sfondo che precede la terra attende solo la terra, e l'attesa non si prolunga perché prima della terra debba sopraggiungere altro, e quindi l'attesa è un istante: da che appare – dunque da sempre – lo sfondo non ancora raggiunto dalla terra è pronto ad accoglierla e subito la terra lo raggiunge. Che è situazione essenzialmente diversa da quella in cui lo sfondo manca del respiro di quell'*istante* ed è da sempre raggiunto dalla terra. Nello sfondo di ogni cerchio appare il respiro di quel paradiso – che può esser chiamato «terrestre» non perché riguardi la terra – che infatti non vi è ancora sopraggiunta –, ma perché lo sfondo contiene la destinazione alla terra, e la destinazione non è ancora contrastata dall'isolamento della terra.

# IX

# FEDE NELLA « RESURREZIONE » E « RESURREZIONE »

## I. ISOLAMENTO DELLA TERRA, VOLONTÀ, MORTE

Qual è il senso determinato della *possibilità* – affermata in *Glr.* e in *Oltr.* – che dopo la morte, e prima dell'avvento della terra che salva, l'isolamento della terra abbia a permanere?

Da questo capitolo fino al XII si intende rispondere a questa domanda – tenendo presente che la *possibilità* è la situazione (e, propriamente, la contraddizione) in cui viene a trovarsi il linguaggio che testimonia il destino, quando, relativamente a una certa affermazione non è in grado di mostrare né che essa sia negazione del destino, né che essa sia necessariamente appartenente alla dimensione in cui il destino consiste.

La risposta a quella domanda si riferisce dunque, innanzitutto, a quel tratto intermedio del cammino della terra nel cerchio del destino, che va dalla morte all'avvento della terra che salva (l'avvento a cui si rivolgono *Glr.* e *Oltr.*).

La morte, in quanto segue, non è quindi intesa come l'isolamento stesso della terra (secondo quanto si mostra in *Oltr.*, X, VI), la morte, cioè, nel senso per il quale è necessario dire che noi, i «viventi», siamo i veramente

morti. In quanto segue la morte è l'evento che appare all'interno dell'isolamento della terra, ossia all'interno della forma più radicale della morte: l'evento che nella terra isolata è inteso come la forma più angosciante del diventar altro, come il diventar « cadavere » da parte di un corpo umano vivente – ma che nello sguardo del destino è, da un lato, l'apparire, da parte di quell'essente che è un certo corpo umano vivente, come *perfectum* (*D.d.N.*, V), ossia come « compiuto » (e l'esser compiuto non è l'esser annientato), e, dall'altro lato, è il concomitante incominciare ad apparire del « cadavere », ossia di un certo essente che, pur nella profonda diversità, ha in comune con quell'altro essente un insieme di tratti che non ha invece in comune con altri corpi umani la cui vita sia « compiuta » o non « compiuta ».

Nella risposta alla domanda richiamata all'inizio, dopo aver mostrato il senso determinato della possibilità che, con la morte e prima dell'avvento della terra che salva, abbia a permanere l'isolamento della terra, si mostra in che senso è necessario che dopo la morte l'isolamento della terra permanga e in che senso è necessario che un essenziale aspetto di esso abbia a tramontare. E ciò significa l'estrema vicinanza della morte allo splendore della terra che salva.

La volontà di trasformare il mondo appare originariamente all'interno della terra isolata del cerchio originario. Essa non solo è la « mia » volontà, ma è l'originario esser « io » qui ora, l'« io empirico » della terra isolata. Il quale appare in modo diverso da ogni altrui esser io (o esser uomo), sebbene anche l'originario esser io appaia all'interno dell'interpretare, cioè là dove l'esser uomo appare (è voluto) come una molteplicità di individui, tra i quali, appunto, l'originario esser io che è il mio empirico esser io. Il mio « io » empirico appartiene a questo interpretare, ma non sa di esserlo, non sa di

essere l'interpretazione che è negazione del destino e appare, in essa, come questo esser uomo che è tra gli uomini e che è il luogo dove il dolore e il piacere, accompagnando la volontà di far diventar altro le cose, appaiono nel modo più vivo e diretto. Nella sua configurazione più ampia e fondamentale tale volontà isola la terra dal destino, volendo che abbia via via il senso da essa assegnatole e innanzitutto il senso del diventar altro. L'interpretare in cui consiste il mio esser io empirico è cioè una parte dell'interpretazione in cui consiste l'isolamento della terra.

La volontà (di trasformare il mondo) che appare all'interno della terra isolata del cerchio originario del destino è l'io empirico originario perché essa non solo è coscienza del mondo (ossia è fede nell'esistenza di ciò che essa intende trasformare), ma è anche il corpo che essa assume come (ha fede che esso sia) mezzo per percepire e trasformare il mondo, assumendo anche e innanzitutto sé stessa come mezzo che ha potenza sul proprio corpo e in esso si realizza concretamente. Anche questa «assunzione» è una fede; ma la volontà non «assume» sé stessa e il proprio corpo muovendo da una dimensione iniziale in cui essa sussista indipendentemente da sé e dal proprio corpo come mezzi. La volontà di trasformare il mondo incomincia anzi col voler trasformar sé stessa e il proprio essere corpo, ossia col voler trasformare il proprio esser mezzo. Anche il deliberare, in cui sembra che il corpo non agisca ancora come mezzo, non è disincarnato, appare nel contesto della corporeità, che poi esprime, agendo (e servendosi di serie più o meno ampie e complesse di mezzi e strumenti), la decisione a cui il deliberare conduce. Il deliberare predispone il proprio corpo, ne progetta l'azione e lo sente più o meno disponibile a realizzarla. L'io empirico crede che il proprio corpo sia la realizzazione e la concretezza primaria del proprio volere. Tutti gli essenti sono eterni e quindi uniti da un nesso ne-

cessario (ed eterno); ma oltre a questa connessione necessaria trascendentale – per la quale volontà e corporeità («anima» e «corpo») sono inseparabili perché sono eterni – vi sono anche le connessioni specifiche (ed eterne) che sussistono tra certi essenti e non tra altri, come appunto è specifica la connessione (eterna) tra la fede della volontà – la fede di avere potenza sulle cose del mondo – e il corpo e sé stessa in quanto mezzi (ai quali essa si identifica) mediante i quali essa crede di avere tale potenza: connessione specifica necessaria tra contenuti della fede, che in quanto tali sono negazioni del destino della necessità.

Questa specifica connessione necessaria appare originariamente come mia volontà, ossia come il mio esser l'io empirico che è presente nella terra isolata del cerchio originario del destino: questa volontà è tale solo in quanto, credendo di aver potenza sul mondo, crede di ottenerla servendosi anche del proprio corpo; senza di esso non crederebbe di essere un volere. Questo non poter prescindere dal proprio corpo è cioè un contenuto della fede in cui la mia volontà consiste; ma la fede in questo contenuto, e quindi questo contenuto appaiono, innegabili, nello sguardo del destino: la loro relazione è un eterno che appare, innegabile, nella terra isolata del cerchio originario del destino.

Giacché la volontà può sì anche credere di aver potenza solo mediante sé stessa, o mediante l'alleanza con quelle che per essa sono le forze più potenti (ctoniche, celesti, demoniche, divine, ecc.); tuttavia la volontà che così crede non è quella che appare nel cerchio originario del destino e che è l'originario esser «io», ma è l'insieme di forme di volontà che appaiono nell'interpretazione (in quella fondamentale forma di fede che è l'interpretare). Che esista la fede in cui «io» consisto appare nello sguardo del destino; ma quell'insieme di forme di volontà che appaiono nell'interpretare esiste solo nell'interpretare. Anch'«io» sono un contenuto del-

l'interpretare, ma *ciò che* qui è interpretato (ad esempio come appartenente alla molteplicità dell'esser uomo) non appare soltanto all'interno di una fede, cioè dell'interpretare (come invece accade a quell'insieme di forme di volontà), ma è un essente che *in quanto tale* è qualcosa la negazione della cui esistenza è negazione del destino – mentre la negazione dell'esistenza di quell'insieme di forme di volontà è una negazione del destino non in quanto tale insieme appare, ma in quanto tale insieme *appare in* quell'essente che è l'interpretare e che è esso ad apparire nello sguardo del destino.

Ciò che la volontà originaria mostra di essere nel cerchio originario del destino è dunque il senso non smentibile della volontà; mentre è smentibile il senso della volontà che è presente in quell'insieme di forme della volontà che appare nell'interpretazione – e che peraltro non va confuso con quell'esser volontà, da parte di Ks (cap. VII) e degli altri termini della serie K, K', K'', K'''..., che invece è qualcosa la negazione della cui esistenza è negazione del destino.

Dire infatti che a quel certo altrui esser uomo (H) che appare nella terra isolata del cerchio originario – e che propriamente è la fede nell'esistenza di un certo altrui esser uomo – corrisponde ciò (Ks') che in un altro cerchio è l'essente più simile a H (cap. VII) significa appunto che Ks è una volontà che ha fede di trasformare il proprio mondo servendosi di sé e del proprio corpo. E questo va affermato di tutti gli essenti (H, H', H'', H'''...) che nella terra isolata del cerchio originario appaiono come i diversi modi (oltre a quello costituito da H) dell'altrui esser uomo. E si è mostrato (cap. VIII) che a ognuno dei termini della serie di H...H'''... corrisponde rispettivamente, nelle terre isolate dei rispettivi cerchi, un essente (Ks, Ks', Ks'', Ks'''...), che sta a tale termine così come Ks sta a H, sì che almeno i termini della serie Ks...Ks'''... sono innanzitutto una fede di trasformare il mondo mediante il proprio corpo. *Se* a

quest'ultima serie appartenessero forme di volontà in cui essa ha fede di non aver bisogno che di sé stessa per trasformare il mondo, o in cui si crede che la trasformazione sia dovuta a potenze ritenute esterne, queste forme di volontà avrebbero dunque al proprio fondamento, per quanto inconsapevoli possano esserne, l'essere fedi che credono di aver potenza sulle cose mediante il proprio corpo. (Il che non esclude che la mia volontà abbia ad abbandonare in futuro ciò che attualmente essa crede che venga « intersoggettivamente » ritenuta la forma « normale » del volere e non si identifichi più al suo corpo vedendo in esso la propria concretezza. E non esclude nemmeno che i termini della serie H...H'''... vengano interpretati in modo diverso da quello attuale).

La volontà che nella terra isolata del cerchio originario vuole far diventar altro le cose del mondo mediante sé stessa e il proprio corpo, è fondata sulla fede che le cose siano un diventar altro, e questa fede è fondata sull'isolamento della terra dal destino – sull'isolamento, cioè che interpreta la terra isolandola dal destino. La volontà originaria è pertanto l'isolamento-interpretazione della terra e, a differenza delle volontà di trasformare il mondo che appaiono in essa, non può essere un progetto in cui si decida di isolare la terra dal destino, perché tale progetto presupporrebbe l'apparire del destino in ciò che invece, credendo di non vedere altro che la terra (e, in effetti, proprio per questa fede non lasciando veder altro al proprio interno) non può essere l'apparire del destino. La volontà originaria è il necessario apparire dell'errore estremo – senza il cui apparire non potrebbe tuttavia apparire nemmeno il destino della verità.

L'unione necessaria della volontà e della propria corporeità ha implicazioni che contribuiscono a determinare il tema centrale di questi capitoli, cioè la domanda

(indicata all'inizio) se la morte sia il tramonto dell'isolamento della terra, oppure se anche dopo la morte l'isolamento continui ad avvolgere la terra fino all'avvento della terra che salva.

Questa domanda ha un duplice aspetto, dovuto alla distinzione tra la volontà originaria, che isola la terra, e la volontà, fondata su quella originaria, di far diventar altro le cose mediante sé stessa e il proprio corpo. Il primo aspetto della domanda è quello appena formulato; il secondo chiede se la morte – l'apparire del cadavere – sia anche il tramonto cioè il compimento della volontà di far diventar altro le cose, oppure se questa volontà abbia a permanere anche dopo la morte, ossia continui ad apparire nella terra isolata dal destino, ma non credendo più di avere nel corpo la propria realizzazione e concretezza. E ancora: poiché il permanere di questa seconda volontà implica il permanere della prima, che sta al suo fondamento, e il tramonto della volontà originaria implica il tramonto dell'altra, ci si può chiedere se il tramonto di quest'altra (ossia del fondato) implicasse il tramonto di quella che è il suo fondamento.

Tali domande – si è detto – non si riferiscono alla morte quale è intesa in *Oltrepassare* (cap. X), cioè come lo stesso isolamento della terra: si riferiscono alla morte del mio e altrui esser uomo quale appare nella terra isolata: la morte di quella fede che (secondo verità) è l'io della volontà-corporeità (ossia che è l'aver fede di essere una forza capace di trasformare le cose), che nel cerchio originario è il mio io ed è l'esser io che è necessario che appaia anche negli altri cerchi prima del tramonto dell'isolamento della terra, e che è l'essente più simile alla volontà altrui che appare nel cerchio originario – l'essente cioè che si costituisce come serie Ks, Ks', Ks'', Ks'''..., i cui termini sono rispettivamente i più simili ai termini della serie H, H', H'', H'''... E alla morte degli essenti di questa serie è necessario che corrisponda ciò che nella serie Ks, Ks', Ks'', Ks'''... è rispettivamente

l'essente più simile a tale morte, e che quindi è necessario che sia la morte degli essenti che costituiscono questa serie, perché è necessario che ogni determinazione della terra del cerchio originario appaia anche prima dell'avvento della terra che salva, negli altri cerchi, sebbene nel modo che ad essi è congruente (*Glr.*, *Oltr.*).

Ma sin da *S.O.* e soprattutto da *E.d.N.* in poi si mostra che questa morte dell'esser uomo nella terra isolata appare all'interno dell'essenza eterna dell'uomo: l'essenza costituita dal cerchio eterno dell'apparire del destino della verità, ossia dal cerchio in cui sopraggiunge la terra e il suo isolamento dall'apparire del destino. L'essenza dell'uomo è cioè in ogni cerchio l'Io del destino, che è il senso più profondo del nostro essere un «io» della terra isolata. La struttura originaria del destino, la quale è il contenuto concreto dell'Io del destino, mostra infatti la necessità che il destino sia (e appaia in) una molteplicità infinita di Io del destino – la molteplicità infinita, appunto, dei cerchi del destino (*Glr.*, *Oltr.*). È all'interno dell'eternità dell'Io-del-destino-che-Io-sono che appare la morte di quell'eterno che è l'esser-uomo-della-terra-isolata, ed è a questo senso della morte che si riferisce il problema che si sta indicando e che riguarda l'*intervallo* tra la morte e l'avvento della terra che salva (l'avvento che è l'unità del «venerdì santo» e della «pasqua» e nel quale la totalità di ciò che prima di esso è apparso in ogni cerchio del destino è destinato, per quanto profondo possa essere l'oblio in cui è caduto, a riapparire in ogni cerchio, e definitivamente). Quell'*intervallo* è l'insieme degli essenti, cioè degli eterni della terra isolata che sopraggiungono nella costellazione dei cerchi del destino tra la morte, che è anch'essa un eterno, e l'avvento della terra che salva.

In *Oltrepassare* (X, VI) si rileva che se nella terra isolata la morte è intesa come il sonno da cui non ci si risve-

glia, o ci si risveglia in modo del tutto diverso dal risveglio di ogni giorno, dopo il sonno notturno, e se pertanto la morte è lo stato più lontano dalla «realtà» della veglia, allora, si è detto, nello sguardo del destino della verità, la realtà vera, ossia ciò che in verità compete agli esseenti, è appunto il destino della verità e lo stato più lontano dal destino è appunto la terra isolata; sì che, in verità, la morte è l'isolamento della terra e i morti sono in verità coloro che credono di essere i vivi e che in questo loro credere – in questo sognare che compete alla vera morte – credono di essere nati, di vivere e di «morire». Di questo «morire» si occupano questi capitoli: *dell'intervallo*, appunto, costituito dagli eventi destinati ad apparire o a non apparire tra questo «morire» e l'avvento della terra che salva: della morte nella cui presenza si ha fede, ossia che viene sognata all'interno del sogno in cui consiste la terra isolata: che viene sognata durante la morte vera dell'isolamento. La vera morte (l'isolamento) sogna ciò che essa crede la vera e ineluttabile morte: la fine dell'esser uomo e il suo diventare cadavere e polvere.

## II. VOLONTÀ MORTA E IMPOSSIBILITÀ DEL SUO CREDERSI «RISORTA»

Nella terra isolata del cerchio dell'apparire originario del destino appare la *morte* dell'altrui esser uomo, ossia dell'altrui volontà. Appare cioè la *fede* che l'altrui esser uomo non riesca più a trasformare il mondo (o non voglia più trasformarlo) con l'agire e il linguaggio delle parole e del corpo, e rimanga una semplice cosa – un cadavere – che dipende completamente dalle altre volontà e di cui esse fanno quello che vogliono.

Ma, rinchiusa nella terra isolata del cerchio originario, *la fede* con cui la mia volontà crede di essere unita e

di dominare il proprio corpo *è* ciò in cui consiste questa unità e questo dominio. Pertanto, quando essa si trova dinanzi a un cadavere, crede che tale unità e dominio siano venuti meno, cioè che una volontà altrui abbia cessato di volere. Se un corpo fosse «realmente» il corpo di una volontà, ma tale volontà non lo credesse, essa non vorrebbe nemmeno realizzarsi in e attraverso tale corpo, lo lascerebbe inerte, cioè non suo, non «realmente» suo. Se pertanto si concepisce la volontà come separata dal proprio corpo – ossia da ciò che essa crede il proprio modo concreto di essere e che crede di guidare, servendosene per trasformare il mondo –, la volontà, così pensata, è *nulla* – si creda essa in qualche modo distinta dal proprio corpo, o si creda completamente identica ad esso. La fede – il sogno, l'illusione – che x sia distinto da y e in qualche modo lo domini, o che x sia y, può esistere solo se essa non separa x da y (secondo il senso che essa assegna alla separazione). Se lo intende come separato da y, non può credere che y ne sia dominato. Anche se la volontà sogna di dominare o di essere il proprio corpo, questo sogno è impossibile se essa crede di essere separata dal proprio corpo – ossia dal corpo che essa crede il *suo* in quanto è quel certo corpo determinato e non un altro. Questo, anche se il modo in cui la volontà crede che un certo corpo sia il suo può variare non solo da volontà a volontà ma anche all'interno della stessa volontà.

Dunque, una volontà che in qualche modo «si unisca» a un corpo diverso da quello che è proprio di tale volontà, e che le è proprio appunto perché essa crede che lo sia, è una volontà diversa da quella che si crede unita al proprio corpo.

A meno che unendosi a quel diverso corpo, la volontà creda che anch'esso sia il proprio.

Ma, come si mostrerà qui avanti, questa convinzione è impossibile.

Se quindi si ritiene che una volontà (un termine della serie H...H'"...) possa «risorgere», essa «risorge» solo se, dopo la sua morte, riprende a credere (in un certo cerchio del destino) di avere potenza sulle cose mediante il proprio corpo risorto. Questa ripresa della fede perduta è il permanere della terra isolata dopo la morte e prima dell'avvento della terra che salva – giacché solo sul fondamento di tale permanenza è possibile l'apparire della volontà dell'io empirico che vuole trasformare le cose del mondo.

Ma se una volontà morta «risorge», e se la volontà risorta non solo *non ricorda* la volontà morta, ma non ricorda di essere stata, *essa*, questa volontà morta, allora la volontà risorta è il sopraggiungere di *un'altra* volontà nella terra isolata di un certo cerchio del destino. Affinché la volontà morta risorga – essa e non un'altra – è cioè necessario che la volontà risorta ricordi la volontà morta, e che creda di *essere* la volontà ricordata, di essere *la stessa* – altrimenti ricorderebbe un'altra volontà, della quale essa non potrebbe credere di essere la resurrezione. E se non crede (non ha fede) di esserne la resurrezione non ne è la resurrezione: è, daccapo, il sopraggiungere di un'altra volontà. Si tratta però di stabilire se questo credere della volontà risorta sia possibile – e si mostra qui avanti che invece è impossibile.

Se la volontà risorta crede di essere la resurrezione della volontà morta, è anche necessario che essa creda che esista qualcosa di identico in essa in quanto morta e in essa in quanto risorta. Ma questo qualcosa di identico non può essere né la volontà morta né quella risorta. Ciò che vi è di identico in x e y non è né x né y perché, se questo identico fosse lo stesso x, x sarebbe y, e y sarebbe x se tale identico fosse y. La volontà morta, in quanto identificata a quel che di identico, non è cioè la volontà risorta, né questa, in quanto così identificata è la volontà

morta. (D'altra parte, se la volontà risorta crede di essere ciò che vi è di identico in sé in quanto morta e in sé in quanto risorta, essa, come fede in cui non appare la verità, può non credere nella necessaria differenza tra quell'identico e sé in quanto morta e in quanto risorta e, credendo nell'identità tra sé e quell'identico, può credere di essere la stessa volontà morta che è risorta, ossia può credere di esserne la resurrezione). È comunque necessario che la volontà risorta creda di essere la volontà morta. Se non lo credesse, si ripeta, sarebbe una volontà diversa dalla volontà morta (e sarebbe diversa anche se fosse la stessa ma credesse di essere diversa, giacché questa volontà *è* un credere, e questo credersi diversa è incluso nel credere in cui essa consiste).

Ma la volontà morta e la volontà risorta non sono lo stesso, non sono la stessa volontà: è impossibile – secondo il senso che l'impossibilità mostra nel destino – che la volontà vinta dalla morte e la volontà che vince la morte siano lo stesso, cioè la stessa volontà.

Ma è anche necessario, se la volontà risorta crede di essere la resurrezione della volontà morta, che in essa, risorta, la volontà morta appaia nel suo esser morta e dunque diversa dal suo esser come risorta. È cioè necessario che la volontà risorta, se crede di essere la resurrezione di quella morta, creda che i diversi siano identici – i diversi che è necessario che in essa appaiano come volontà (e corpo) che è vinta dalla morte e come volontà (e corpo) che vince la morte.

Sennonché, la volontà risorta non solo *è necessariamente* diversa dalla volontà morta, ma non può nemmeno *credere* (se crede di essere la resurrezione dalla morte) di esserle identica, non può credere di esistere concretamente in o come un certo corpo (che sarebbe il suo) e insieme di esistere concretamente in o come un cert'altro corpo (che dovrebbe daccapo essere il suo). Cioè non può nemmeno *credere* che i diversi siano identici.

*Infatti*, già da *S.F.d.P.* e da *E.d.N.* sino a *F.d.C.* si mo-

stra (in relazione a un tema, tanto fondamentale quanto trascurato, del pensiero aristotelico) che non solo è impossibile che qualcosa sia altro da sé, ma che *credere* che qualcosa sia altro da sé *implica* necessariamente che qualcosa (ossia la coscienza in cui è presente tale credere) *sia* altro da sé (lo *implica*, nel senso che non è identico, ma si fonda su di esso); e una volontà risorta che creda di essere la volontà morta di cui crede di essere la resurrezione – e pertanto crede di esistere concretamente in o come due corpi diversi – è un credere che qualcosa sia altro da sé, cioè che i diversi siano identici.

L'impossibilità di questo credere riguarda dunque sia le forme riconducibili al senso della «resurrezione», sia – e in qualche modo a maggior ragione – quelle riconducibili al senso della «reincarnazione», dove la volontà dovrebbe credere di essere la stessa non nel risvegliarsi del proprio corpo, ma in corpi diversi.

## III. L'IDENTITÀ DEI DIVERSI: OBIEZIONE E RISPOSTA

Prima di indicare quali conseguenze risultino nel contesto che qui è a tema, dall'impossibilità di credere che i diversi siano identici, si consideri un'obiezione che si rivolge al modo in cui nel precedente paragrafo è stato escluso che la volontà risorta possa credere di essere identica alla volontà morta. È stato escluso, da ultimo, per il motivo che essa, non potendo credere di essere identica alla volontà morta, non può nemmeno credere di essere identica a qualcosa di identico in entrambe.

Nell'io della volontà risorta e nell'io della volontà morta può essere infatti presente – dice l'obiezione – non qualcosa di genericamente identico, ma quell'identico che è la specifica «essenza», o lo specifico «sostrato», che è comune alle due volontà; cioè in entrambe può essere presente «l'esser questo io che vuole tra-

sformare il mondo con la propria volontà e il proprio corpo». E può essere questo io specifico e comune alle due volontà a credere nella propria esistenza e nel proprio realizzarsi *dapprima* nell'io in quanto volontà che muore e *poi* nell'io in quanto volontà che risorge. Pertanto, il credere di essere l'«essenza» che è l'io o il sostrato comune alla volontà risorta e alla volontà morta, credendo di diventare, da volontà morta, volontà risorta, toglie l'impossibilità che l'io risorto creda di essere identico, esso che è risorto, a sé che è morto. L'«essenza» o «sostrato comune», e peraltro individuale, è ciò che consente di escludere l'identità dei diversi a cui esso è comune, ossia consente di escludere che l'io risorto sia identico all'io morto; e quindi rende possibile il proprio credere di essere, dapprima, l'io morto e poi di esserne la resurrezione. In questo modo vien meno la contraddizione della tesi per la quale un io risorto crede di essere un io morto e dunque, *credendo* di esserne la resurrezione, ne *sia* la resurrezione. A credere di esser la resurrezione dalla morte non è l'io in quanto risorto, ma l'io che è comune all'io morto e a quello risorto. Questa, l'obiezione.

Tuttavia – si risponde –, se l'«esser questo io che vuole trasformare il mondo con la propria volontà e il proprio corpo», e che è comune alla volontà morta e a quella risorta, non credesse che la volontà morta, in cui esso si crede presente, divenga la volontà risorta e le si identifichi, allora esso crederebbe che la volontà morta rimane volontà morta e che quella «risorta» non è il risorgere di quella morta, ma è il presentarsi di un'altra volontà. (Volontà morta non è semplicemente quella che a un certo momento è raggiunta dalla morte, essendone stata in un primo momento libera, ma è quella che, destinata alla morte sin dall'inizio, sin dall'inizio ne è vinta, e alla fine il suo continuo morire raggiunge il proprio compimen-

to). E, credendo che la volontà morta si identifica a quella risorta, è necessario che creda che l'identificazione (ossia il divenire in cui l'identificazione consiste) abbia come risultato la loro identità (l'identificazione essendo lo stesso processo che ha come risultato l'identità). È pertanto necessario che tale «sostrato» non solo creda che la volontà morta non sia quella viva – ossia che i diversi siano diversi –, ma creda anche che la volontà morta si identifichi e quindi venga ad essere identica a quella risorta –, ossia che i diversi (da esso creduti diversi) siano identici, cioè siano il medesimo essente.

Ma è appunto questo credere che, come sopra si è richiamato, è impossibile (ne è impossibile l'esistenza, è nulla). E se questo credere è impossibile, la resurrezione di una volontà morta è impossibile, è impossibile la resurrezione dell'esser uomo quale appare nella terra isolata; e pertanto è impossibile la resurrezione dell'apparire del mondo che la volontà intende trasformare (tenendo fermo che la resurrezione, in quanto creduta dalla volontà, non può che essere una forma del diventar altro, da parte degli essenti; sia esso inteso in senso preontologico oppure – a partire da ciò che nell'interpretare si manifesta come «filosofia greca», o «inizio del pensiero filosofico» – sia inteso in senso ontologico, dove l'altro è il non essere, rispetto all'essere, e viceversa).

Il «sostrato», che nella prospettiva dell'obiezione ora risolta è comune alla volontà che si lascia vincere dalla morte e a quella che vince la morte, è un «questo qui» («questo io che vuole far diventar altro le cose»), come lo sono le due volontà a cui esso è comune; ma è separato da entrambe, cioè può esistere senza che o l'una o l'altra esista. Altrimenti non potrebbe diventare, da volontà destinata alla morte – dove la volontà che vince la morte ancora non esiste –, volontà che vince la morte – dove la volontà, in quanto destinata alla morte, non esiste più appunto perché è diventata volontà morta ed esiste come risorta. Ma in quanto tale «sostrato» è

separato da entrambe le volontà a cui è comune, esso è *altro* da entrambe, ossia *non* è né l'una né l'altra, sì che la volontà risorta non può credere di essere questo altro; non può credere che esso sia il suo *predicato.*

Questa impossibilità ha implicazioni di grande rilievo, perché compete a ogni «sostrato» quale viene inteso nelle sapienze dell'Oriente e dell'Occidente della terra isolata – nelle sapienze al cui fondamento sta la fede nel diventar altro delle cose. L'esser Socrate è il «sostrato» comune a Socrate seduto e a Socrate in piedi; e Socrate si alza, diventando altro da Socrate seduto. Appunto per questo l'esser Socrate è separato da Socrate seduto e da Socrate in piedi, ossia *non è* né l'uno né l'altro per lo stesso motivo per il quale il «sostrato» della volontà morta e di quella risorta è separato da entrambe. Se Socrate non fosse separato da Socrate seduto, non potrebbe alzarsi; se non fosse separato da Socrate in piedi non potrebbe esser stato seduto. Separato da entrambi; quindi un altro essente. Affermare che Socrate seduto (o Socrate in piedi) è Socrate è quindi contraddittorio (è affermare che A è non A). Come è contraddittorio affermare che questa volontà risorta (o morta) è questa volontà.

Nella terra isolata si pensa infatti che le identità da cui sono unificati i processi del mondo siano identità di ciò che diventa altro da sé. È quindi inevitabile che l'identità dei diversi che si realizzano nel divenire sia qualcosa di separato da essi e quindi, intesa come il loro predicato comune, sia qualcosa di impossibile e finisca con l'apparir tale anche all'interno delle sapienze della terra isolata, dove cresce sempre di più la fede nella specializzazione e nel «frammento». È qualcosa di impossibile, tale identità, una volta che si creda che il vivente diventa un morto, il dormiente uno sveglio, il giovane un vecchio, una volta cioè che si creda che vi sia qualcosa che permane identico nel passaggio da qualcosa al pro-

prio opposto. Identico: *tautó*, come invece Eraclito vorrebbe (fr. 88), esprimendo, contrariamente a quanto solitamente si pensa, l'intera sapienza fondamentale della terra isolata – e affermando che gli opposti sono «lo stesso» (*tautó*) appunto perché le cose diventano i propri opposti, «sono precipitanti» (*metapesónta*) in essi e viceversa. Nello sguardo del destino della verità l'identità dei diversi è invece l'identità degli eterni. Quindi non è separata da essi. Ne è necessariamente il predicato.

Ma poiché nella terra isolata l'identità dei diversi è impossibile, è anche impossibile credere in essa.

L'«immortalità dell'anima» quale è intesa ad esempio da Platone o dal pensiero cristiano (che tuttavia la intende come una situazione provvisoria, superata dalla resurrezione dei morti, cioè della carne che si riunisce al proprio principio spirituale) è una forma ancora più visibile dell'impossibilità che nel divenir altro vi sia qualcosa di identico. Intanto, se l'anima che sopravvive alla propria unione col corpo, ed è intesa come anima individuale, non ricorda questa unione – cioè non ricorda il mondo che essa ha lasciato –, allora l'anima che sopravvive immortale (definitivamente o provvisoriamente) è qualcosa d'altro dall'anima unita al proprio corpo. Non è la *mia* anima ad essere immortale. Ma se l'anima ricorda la propria unione col corpo, e ha fede nell'esistenza di qualcosa di identico che sia presente in essa unita e in essa separata dal corpo, essa crede nell'impossibile (e dunque è impossibile che creda), appunto perché questo che di identico diventa, da unito al corpo, disunito da esso, e pertanto è qualcosa di separato da tale unione e da tale disunione, è cioè qualcosa di diverso da entrambe, di ognuna delle quali è impossibile affermare che essa sia questo che di diverso. (Il concetto di «reincarnazione» non fa che moltiplicare l'impossibilità che compete all'identità dei diversi riguardante l'«immortalità dell'ani-

ma», perché la diversità dei diversi è accresciuta dalla diversità dei corpi in cui l'anima si incarnerebbe).

La contraddittorietà del «sostrato» or ora indicata può essere espressa anche nei termini seguenti.

All'interno della terra isolata si afferma che questo corpo, che prima era caldo, poi è diventato freddo. Ora, questo corpo è freddo. Proprio per questo, la sua unione al suo esser freddo non è necessaria, può cioè esser sciolta (altrimenti, in precedenza, questo corpo non sarebbe potuto esser caldo). E non è necessaria nemmeno la sua unione al suo esser caldo (altrimenti non sarebbe potuto diventare freddo). Ciò significa che questo corpo, *in quanto tale*, è separato sia dal suo esser caldo sia dal suo esser freddo: in quanto tale non implica con necessità, appunto, né l'una né l'altra di queste sue opposte proprietà. Questo corpo-*in-quanto-tale* è appunto il «sostrato» del suo diventar, da caldo, freddo.

Sennonché all'interno di questa prospettiva non si scorge, oltre al resto, che questo corpo, che ora è freddo, è *questo* corpo, solo perché, insieme a tutte le altre determinazioni da cui è costituito, esso è *freddo*. Pertanto è impossibile che questo corpo-in-quanto-tale (ossia in quanto «sostrato») sia *questo* corpo – che è *questo*, soltanto in quanto è freddo. «Questo corpo-in-quanto-tale» è cioè un che di contraddittorio. Separato dal suo esser questo, esso è quindi *altro* (un ente diverso) da questo corpo che è freddo: non solo nel senso che un corpo in quanto tale è altro da tale corpo freddo, ma anche nel senso che esso è altro dall'esser corpo in quanto distinto dal suo esser freddo. In quanto separato da un cert'altro ente (lo stesso si dica del rapporto tra questo corpo in quanto tale e il suo esser stato caldo), un ente (un corpo) è cioè altro da «sé» in quanto distinto da quel cert'altro ente. In quanto tale, essendo necessariamente separato dal suo essere, prima, corpo caldo e poi corpo freddo, non può essere ciò che intende essere,

ossia non può essere il «sostrato» che è presente nel suo esser stato caldo e, poi, nel suo esser freddo.

Ma se ad esser stato caldo non può essere il corpo in quanto tale, ossia il «sostrato», separato dal suo esser freddo, è necessario – rimanendo nella prospettiva della terra isolata – che ad esser stato caldo sia questo corpo freddo, che è *questo* solo in quanto è freddo – sì che il tempo in cui questo corpo è stato caldo è il tempo in cui questo corpo è stato caldo e freddo, *sub eodem*. Nel sapere scientifico, la forma fondamentale di «sostrato» è la quantità totale di energia, che in infiniti modi si trasforma assumendo via via forme opposte a quelle inizialmente possedute.

## IV. LA MIA MORTE. MORIRE DINANZI ALL'ALTRUI ESSER UOMO

Le considerazioni sin qui svolte – lo si è avvertito dando loro inizio – riguardano l'impossibilità che una volontà *altrui* abbia fede nella propria resurrezione, cioè l'impossibilità che questa fede competa, dopo la loro morte, agli essenti che nella serie Ks, Ks', Ks'', Ks'''... corrispondono agli essenti della serie H, H', H'', H'''... (o agli essenti che possono appartenerle in quanto aventi una configurazione analoga a quella degli essenti che già le appartengono). La fenomenologia afferma – in base alle proprie premesse – che solo la morte altrui può apparire (è sperimentabile). Si può aggiungere, ma andando oltre i confini del fenomenologico, che è impossibile sperimentare la fine del proprio sperimentare. Nella prospettiva fenomenologica la *propria* morte rimane quindi una «possibilità» – sebbene essa sia una certezza (cioè il contenuto di una fede) in altre prospettive e nelle diverse forme del senso comune della terra isolata. Il pensiero fenomenologico, che pur appartiene alle sa-

pienze della terra isolata dal destino della verità, rappresenta cioè una minoranza rispetto ad esse, che invece credono per lo più nella *necessità* della propria morte, ossia di quell'esser la propria morte che è la *mia* morte.

Tuttavia nel cerchio originario del destino appare che nella terra isolata – nella quale appare la mia volontà di trasformare il mondo – gli altri muoiono «dinanzi a me»; e che ciò accade prima del tramonto della terra isolata. Morendo dinanzi a me – che posso essere presente o effettivamente o col rimpianto di non esserlo o con l'indifferenza, ecc. – muoiono dinanzi a un altro. Ma se io (l'esser uomo che è la mia volontà) non morissi a mia volta dinanzi a un altro – che a sua volta fosse o effettivamente presente, o con l'immaginazione, il ricordo, l'indifferenza –, l'*assenza* di questo mio morire sarebbe, nelle terre isolate e non ancora tramontate degli altri cerchi, un evento che in esse sopraggiungerebbe ma non sarebbe oltrepassabile da altri eventi. (L'impossibilità di un sopraggiungente inoltrepassabile è mostrata, nella sua forma generale, in *Glr.*, cap. III). Questo evento, cioè l'assenza della mia morte in altre terre isolate sarebbe inoltrepassabile perché, se non fosse oltrepassato nelle terre il cui isolamento non è ancora tramontato, non potrebbe essere oltrepassato con e tanto meno dopo quel tramonto. L'oltrepassamento di quell'assenza è infatti la mia morte, ossia un evento che appare in altre terre prima del tramonto del loro isolamento, giacché la morte – nel senso che essa possiede nelle presenti considerazioni – è il contenuto di una fede e questa fede non può apparire col tramonto (e tanto meno dopo di esso), in quelle terre, del loro isolamento, ossia del loro essere il luogo della fede.

E come *alcuni* muoiono dinanzi a me, nel modo per il quale i loro corpi non mostrano più di voler trasformare il mondo, così è necessario che io muoia, secondo quel modo, dinanzi all'altrui esser uomo di alcuni, che appare in terre diverse da quella in cui io sono destina-

to a morire. La morte dell'altrui esser uomo lascia le proprie tracce nella mia terra; e sono tracce diverse e anche profondamente diverse e diversamente decifrabili; come la mia morte lascia le proprie tracce, diverse e diversamente decifrabili, in tutte le altre terre. Ma come è necessario che nella mia terra (nella terra isolata del cerchio originario del destino) appaia la fede nella morte altrui – ossia la fede nella morte degli essenti della serie H...H'''... –, così è necessario che in alcune di quelle altre terre appaia la fede nella mia morte (e di altri) nel senso che è necessario che in quelle altre terre il mio esser io e la mia morte appaiano così come i termini della serie H...H'''... e la loro morte appaiono nel cerchio originario. Le tracce decifrate che l'altrui esser uomo lascia nella «mia» terra isolata sono i termini della serie H...H'''... Ad essi corrispondono i termini della serie Ks...Ks'''... E anche della mia volontà di trasformare le cose (ossia anche per la mia fede di esser capace di trasformarle) va affermata l'impossibilità che la sua morte sia seguita dalla mia fede che la mia volontà morta e la mia volontà risorta siano identiche o abbiano qualcosa di identico.

La morte altrui (ad esempio di H) che appare nella terra isolata del cerchio originario è la traccia della morte altrui (ad esempio di Ks) in quanto esperita dall'altrui esser uomo. Questo «esperire» è l'apparire del compimento della propria volontà di trasformare il mondo, ossia della propria fede (che peraltro non può sapere di essere negazione del destino) di esser capace di operare questa trasformazione. L'esistenza di questa fede è implicata dalla necessità che alla fede in cui consiste la serie H...H'''... (che appare nel cerchio originario) corrisponda in un altro cerchio la fede in cui consiste la serie Ks...Ks'''..., i cui termini sono gli essenti rispettivamente più simili ai termini della serie H...H'''..., e sono volontà altrui, perché è necessario che anche in ognuna delle terre isolate degli altri cerchi appaia, prima dell'avvento

della terra che salva, una volontà che vuole trasformare il mondo, ed è necessario che questa volontà sia lo stesso essente che nella serie Ks...Ks'''... è il più simile all'essente che nella serie H...H'''... gli corrisponde.

Il motivo per il quale è necessario che muoia anche il mio esser l'io della mia volontà empirica è lo stesso per il quale è necessario che muoia (in modo analogo a quello in cui muoiono i termini della serie H...H'''...) ogni esser l'io di una volontà empirica. In ogni siffatto esser io è cioè impossibile che l'assenza della morte (della morte quale appare nei termini di quella serie) sia un sopraggiungente inoltrepassabile – e l'oltrepassamento di tale sopraggiungente è appunto la morte di tale io. Ed è necessario che la morte raggiunga tutti (ossia raggiunga ciò che in ognuno può esser raggiunto da essa) prima dell'avvento della terra che salva – giacché la morte degli essenti della serie H...H'''... li raggiunge prima di tale avvento, e daccapo è impossibile che, in un qualsiasi cerchio del destino, l'assenza di tale precedenza sia un sopraggiungente inoltrepassabile.

Poiché nella terra di ogni cerchio sono presenti le tracce di ogni essente, in essa sono presenti, in modi diversi, anche le tracce della morte di ogni esser l'io di una volontà empirica. Pertanto, il mio esser io, dinanzi al quale appare la morte di alcuni essenti della serie H...H'''... (che sono il modo in cui nel cerchio originario appaiono gli essenti della serie Ks...Ks'''..., cioè sono le tracce decifrate che gli essenti di questa seconda serie lasciano nella terra isolata del cerchio originario), lascia a sua volta la traccia della propria morte nella terra isolata degli essenti che muoiono dinanzi a lui. È necessario che io muoia (cioè lasci le tracce della mia morte) dinanzi a chi muore dinanzi a me (e che è la traccia della morte degli essenti della serie Ks...Ks'''...). Ed è necessario che io muoia dinanzi a tutti gli altrui essere un io; dunque anche a quelli delle terre isolate del più lontano passato (anche delle terre dell'alba e

dell'aurora, *Oltr.*, VI) e del più lontano futuro; come è necessario che non solo ogni io di quel passato e di quel futuro, ma ogni io muoia (cioè lasci la traccia della propria morte) dinanzi a me e dinanzi ad ogni altro io. Oltre che dinanzi a chi sta in relazione alla mia morte come io sto in relazione alla morte degli essenti della serie H...H'''..., io muoio anche dinanzi a chi appare nelle terre isolate del più lontano passato e del più lontano futuro. Ma ciò non significa che io muoia dinanzi a loro nello stesso modo in cui muoio dinanzi agli essenti di quella serie. Le tracce della nostra morte sono presenti in ogni essente e quindi anche in tutte le terre isolate dell'infinita costellazione dei cerchi del destino; ma sono presenti in modo diverso e, forse per lo più, indecifrato – come indecifrate sono le tracce di tutte le morti che pur stanno qui dinanzi, nella terra isolata in cui appare il mio esser l'io di una volontà.

# X
# LA MALAFEDE TRASCENDENTALE

## I. IMPOSSIBILITÀ DELLA «RESURREZIONE» E NECESSITÀ CHE LA CONTRADDIZIONE DELL'ISOLAMENTO DELLA TERRA APPAIA NEL SUO ESSER NEGATA

Quanto si è rilevato sin qui a proposito dell'impossibilità della fede nell'identità dei diversi – ossia della fede senza di cui la resurrezione sarebbe impossibile – è ancora un risultato provvisorio.

Quasi sin dall'inizio i miei scritti indicano l'impossibilità che gli essenti in quanto essenti non siano e che vi sia un tempo in cui essi siano nulla – indicano pertanto l'impossibilità del loro diventar altro. Ogni essente è eterno. Poiché la resurrezione della volontà morta è impossibile, questa impossibilità non può dunque significare l'annientamento della volontà. La volontà (l'io, l'esser uomo della terra isolata) è fede, errare; ma appunto per questo è un essente (esso, non l'errore in cui esso, l'errare, crede); e tutto ciò che l'esser io della volontà mostra di essere nella terra isolata è eterno (come un eterno è la stessa terra isolata).

L'impossibilità della resurrezione significa che, con la morte, la serie di eventi eterni, in cui ogni volontà si mostra (e tale serie è unificata dall'identità che è il tratto comune a tali eventi), si mostra come totalità compiuta (ma eterna come ogni suo termine), cioè come

serie alla quale non può più aggiungersi alcun altro termine (laddove, se la resurrezione fosse necessaria, sarebbe necessario l'apparire degli eventi in cui tale serie si prolunga). Come ogni altra serie di eventi che hanno compimento, essa è un «passato» (*perfectum*) che anche se uscisse, tutto o in parte, dall'apparire, attende di riapparire, e definitivamente, nell'avvento della terra che salva, ossia in ciò che nella *Gloria* e in *Oltrepassare* è chiamato l'unità del «venerdì santo» (il convegno di ogni terra isolata, e pertanto di ogni volontà) e della «pasqua», cioè degli essenti la cui assenza dalla costellazione dei cerchi del destino ha reso possibile l'isolamento della terra (cioè l'errare senza di cui la verità sarebbe peraltro impossibile, *Glr.*, VII, XII; *Oltr.*, III, IX, IV).

Ma – si sta dicendo – il senso dell'impossibilità di credere nella propria resurrezione è stato sin qui indicato solo parzialmente. In quanto segue si mostrano gli elementi che consentono di completare quel senso.

*Credere* che qualcosa diventa altro significa *credere* – si è mostrato nel capitolo precedente – che qualcosa si identifica ad altro, cioè che l'identità del qualcosa e del suo altro sia il risultato dell'identificazione. *Credere* che qualcosa diventa altro è *credere* che i diversi sono identici; che qualcosa è l'altro da sé; che qualcosa non è ciò che esso è. Come si mostra da *S.F.d.P.* e *E.d.N.* a *F.d.C.*, *credere* che A è non-A (ossia che un essente è ciò che esso non è) è *credere e non credere* che A è A (e che non-A è non-A), e credere e non credere è uno dei modi in cui A è non-A, ossia è una negazione dell'esser sé dell'essente, dell'esser sé che appare nel cerchio del destino della verità. Credere che qualcosa diventa altro è impossibile, è un nulla.

Tuttavia l'affermazione che le cose diventano altro è la fede originaria che appare nella terra isolata e che regna su tutta la terra. La fede che la terra è la regione

sicura, che sicuramente appare e con cui i mortali hanno sicuramente a che fare, crede che la terra sia innanzitutto il divenir altro delle cose del mondo. All'intemo di questa fede va manifestandosi la gigantesca ricchezza della terra. Si tratta ora di mostrare come siano tra loro compatibili le due affermazioni ora enunciate: « La fede nel divenir altro è un nulla » e « La fede nel divenir altro regna su tutta la terra ». Intanto si rilevi che se la fede nel diventar altro è, in quanto tale, un nulla, non è un nulla il *linguaggio* che *dice* che le cose diventano altro.

Negli scritti qui sopra richiamati si mostra che è impossibile esser convinti del diventar altro delle cose – ossia della contraddizione che regna su tutta la terra isolata (ma poi, in generale, è impossibile esser convinti della contraddizione in quanto tale) –, sì che questa convinzione e il suo contenuto sono un nulla che lungi dal regnare su tutta la terra isolata non può nemmeno apparire.

D'altra parte è necessario che la contraddizione appaia; appaia *come negata*. Il destino dell'esser sé dell'essente è, appunto, la negazione della contraddizione costituita dal non esser sé, e quindi dal divenir altro da sé; e se tale contraddizione non apparisse sarebbe impossibile l'apparire del destino, il destino stesso. Che la contraddizione appaia non come contenuto di una convinzione che la lasci apparire nel suo esser contraddizione, ma appaia *come negata*, è cioè il fondamento del suo apparire.

Pertanto anche la convinzione (la fede) che ha come contenuto la contraddizione – e innanzitutto la convinzione che regna su tutta la terra isolata e che è la forma estrema dell'errare (cap. II, par. 1) – può apparire, ed è necessario che appaia, solo in quanto appare *come negata*, cioè come contenuto di una convinzione « più alta ». L'esser convinti della contraddizione (il semplice apparire di essa) non può esistere, è nulla: ciò che può esistere è una convinzione più alta, che è appunto la negazione dell'esser convinti della contraddizione. « La più

alta», che include tutte le altre nel proprio contenuto, non rimane soltanto all'interno del semplice aver fede, ma è la negazione della contraddizione *da parte del destino* della verità. È la negazione vera – non la fede in una negazione.

Ma la terra isolata è la fede nella contraddizione (non saputa come tale) del diventar altro, ossia in ciò che, appunto, è isolato dal destino e pertanto dal suo esser negato dal destino. Così isolata, è isolata dal fondamento del suo essere e apparire – e d'altra parte l'esistenza della terra isolata (ossia di ciò che in essa è e viene espresso come la suprema evidenza) è qualcosa di incontrovertibile: la terra isolata appare nello sguardo del destino, il suo isolamento appare (è incontrovertibile l'esistenza dell'errare che considera come suprema evidenza il diventar altro delle cose). È quindi necessario che l'isolamento della terra dal proprio fondamento non sia semplicemente la fede nel diventar altro, ma sia insieme, e al di sopra di questa fede, la *negazione* del diventar altro e della fede in esso. Una negazione, tuttavia, che non può essere la negazione con cui il destino nega il diventar altro e l'isolamento della terra. Questa negazione differisce essenzialmente da quella che appartiene al destino, perché appartiene anch'essa, come ciò che essa nega, alla terra isolata. È la convinzione, la fede «più alta» *della terra isolata* perché, contenuta nella negazione di essa da parte del destino, ha come contenuto tutte le altre convinzioni della terra isolata. Anche questa negazione è fede (volontà, errore), ma è la fede il cui apparire consente alla fede nel diventar altro di esistere e di apparire.

Questa negazione, che appartiene alla terra isolata e anzi ne è la forma «più alta», è la fede che le cose *non* sono un diventar altro. Ma, *insieme*, con *linguaggi* diversi e più o meno espliciti e rigorosi, le sapienze della terra isolata considerano il diventar altro delle cose come la suprema e originaria evidenza. È il *linguaggio* a *tacere* di

quella negazione: riferendosi ad essa (da cui, nella terra isolata, il diventar altro è negato), tace di essa e parla soltanto di ciò che essa nega, ossia del diventar altro, ponendolo non come un che di negato, ma come la suprema e originaria evidenza.

Solo per questa prevaricazione del linguaggio la volontà può credere di essere la potenza capace di far diventar altro le cose: crede in ciò che essa *vuol* dire. Tale prevaricazione è cioè a sua volta volontà, fede. Essa rende possibile l'illusione della potenza.

Il linguaggio che tace di quella negazione la isola da ciò che essa nega, ossia dal divenir altro di cui il linguaggio parla. Ma ciò non implica che, daccapo, il divenir altro appaia nel linguaggio come qualcosa di non negato, che, a sua volta potrebbe apparire solo come negato da una ulteriore negazione, diversa da quella di cui il linguaggio tace: la negazione richiesta all'apparire del divenir altro, testimoniato dal linguaggio, non è ulteriore, ma è la stessa di cui il linguaggio tace.

Affermando il divenir altro delle cose, il linguaggio che testimonia la terra isolata tace non solo della negazione del divenir altro, ma anche della contraddizione del divenir altro: tace, di questa contraddizione, del suo esser ciò il cui contenuto è impossibile, di cui è impossibile l'esistenza e che pertanto è nulla. Nella terra isolata il linguaggio filosofico e non filosofico parla continuamente, e sempre di più, delle contraddizioni della realtà, ma, appunto, intendendo la contraddizione come qualcosa di reale, o addirittura come l'unica realtà; non dice che il contenuto della contraddizione (e l'esser convinti di essa) è nulla. Il linguaggio dell'Occidente dice il non essere degli enti: li pone nel tempo e dice che, quando ancora non sono, sono non essere, nulla, e sono non essere quando daccapo si annientano. Il non essere dell'ente, ossia di ciò che è, è la contraddizione dominante dell'Occidente – la contraddizione, intesa in modo autentico, ossia come ciò il cui contenuto è nulla. E

il linguaggio della terra isolata ne tace. Anche e soprattutto in questo linguaggio la volontà crede che i differenti – ente, niente (i massimamente differenti) – siano identici; ma non dice la contraddizione in cui questa identità consiste, oppure dice sì la contraddizione (Hegel ad esempio), ma non come ciò il cui contenuto è impossibile e nullo (e tanto meno come ciò in cui è impossibile – nullo – credere), ma come carattere dell'esistente (o almeno dell'esistente finito). Appunto per questo tacere l'Occidente può continuamente *parlare* della creazione e dell'annientamento degli enti.

## II. MALAFEDE E APPARIRE DELLA CONTRADDIZIONE

Quando il linguaggio tace, non accade che in esso non appaia ciò di cui esso tace. Se non apparisse ciò di cui esso tace, il linguaggio sarebbe una semplice sequenza di eventi sensibili (acustici, ottici); oppure sarebbe un esser convinti della contraddizione detta e quindi sarebbe esso stesso un nulla. Il silenzio appartiene essenzialmente al linguaggio ed è l'apparire di ciò di cui il linguaggio tace. Il suo tacere della negazione del divenir altro e della impossibilità di credere nella contraddizione, unito al suo dire il divenir altro, è pertanto il suo *mentire* a sé stesso e a coloro a cui crede di rivolgersi.

È, questa, la menzogna a cui la volontà *è costretta*, se vuole avere potenza sulle cose. Il mentire dell'io della terra isolata (cioè il significato corrente del mentire) è possibile solo sul fondamento della menzogna trascendentale a cui la terra isolata è costretta, ingannando sé stessa, se vuole avere potenza sul mondo. La menzogna è l'essenza della «vita»: la fede (cioè la vita, la volontà) è fede solo in quanto è un mentire, è malafede.

Qualsiasi fede: quella in cui consiste l'isolamento della terra e le fedi particolari in essa contenute, e dunque

tutte le pur nobili e grandi e profonde e rigorose sapienze che appartengono alla terra isolata ma che tutte sono fedi. Mentono e sono malafede anche quando intendono «dire la verità». Le menzogne intenzionali rendono esplicita la menzogna trascendentale, che non ha nulla a che vedere con una sorta di «colpa» o di violazione della morale, ma a cui la volontà è costretta se vuol volere – cioè se vuol «vivere». (Colpevole è l'agire che, nella tradizione della terra isolata e nella tradizione dell'Occidente, nella quale culmina quella più antica tradizione, viola l'Ordinamento immutabile che viene innalzato al di sopra del divenir altro, come sua Legge). Senza questa più profonda forma di menzogna e di malafede non c'è *vita*.

Il linguaggio tace anche del proprio mentire, ma anche in questo caso esso è l'apparire di ciò di cui tace. Nel proprio fondo, il linguaggio *sa* ciò di cui tace. Il che è possibile perché la negazione che nella terra isolata nega il divenir altro, appartiene anch'essa alla terra isolata; mentre è impossibile che, quando il linguaggio della terra isolata dal destino tace del destino, e serba ogni sua parola per dare spicco a questa terra, è impossibile che tale linguaggio sappia il destino, cioè ne sia l'apparire. Qui, il silenzio del linguaggio è la cecità rispetto al destino da cui esso è circondato. Tacendo e mentendo, il linguaggio separa comunque ciò che vien detto da ciò che vien taciuto, e questo accade sia che il taciuto appartenga alla terra isolata, sia che il linguaggio abbia a tacere del destino.

Se è necessario che non solo nel cerchio del destino, ma anche all'interno stesso della terra isolata la contraddizione appaia come negata, non per questo vien meno l'impossibilità che la terra isolata sia consapevole del proprio essere isolata dal destino – la consapevolezza che implicherebbe l'apparire del destino da cui essa si saprebbe isolata (l'apparire di ciò che in essa, in quanto isolata, non può apparire). Infatti, la contraddizione

che nella terra isolata non può apparire che come negata non è, appunto, la contraddizione che e in quanto nel destino appare come negata. Di questa seconda forma di tale contraddizione appare nel destino e il suo esser l'autonegantesi negazione dell'esser sé dell'impossibilità del destino, e l'impossibilità che essa appaia – nel destino, o nella terra isolata, o in qualsiasi altro ambito così isolato – come non negata. Ma tutto questo non può apparire della contraddizione che e in quanto appare nella terra isolata. Questa forma della contraddizione appare nel suo semplice contenuto semantico, come il semplice non esser ciò che si è (come un *x è non x*); e nel destino appare l'impossibilità che questo semplice contenuto appaia come non negato. Nella terra isolata questo contenuto *è* negato, cioè la necessità autentica di questo esser negato non appare – e, se appare, è una necessità che, in quanto appare nella terra isolata, è anch'essa il contenuto di una fede.

D'altra parte, quel semplice contenuto in cui consiste la contraddizione in quanto negata all'interno della terra isolata include un tratto identico alla contraddizione in quanto negata dal destino – e tale identità è il fondamento per il quale la verità del destino è negazione della propria negazione e non di altro. Anche la negazione che nel destino nega la contraddizione del divenir altro differisce dalla negazione (taciuta) che nella terra isolata nega questa contraddizione. Ma anche queste due negazioni hanno in comune un tratto identico. Se questa identità fosse assente, quella seconda negazione sarebbe soltanto qualcosa la cui esistenza è necessario negare, e quindi sarebbe impossibile l'apparire della terra isolata (cioè l'apparire della contraddizione del divenire altro – che nella terra isolata è taciuta in quanto contraddizione e appare come evidenza del divenir altro); mentre quel tratto identico che è incluso in quella seconda negazione non può essere negato:

appunto in quanto comune alla negazione che nel destino nega quella contraddizione.

(Tale tratto è identico nelle due negazioni in quanto isolato dall'isolamento della terra e in quanto distinto dalle altre determinazioni del destino: *Oltr.*, V, IV. Che tale tratto sussista in quanto isolato dall'isolamento non esclude che esso sussista anche in quanto in relazione all'isolamento. Con ciò non si sta affermando qualcosa di contraddittorio – cioè l'impossibile che sarebbe quel tratto come isolato e insieme come non isolato dall'isolamento –, perché è nel destino, e non nella terra isolata, che esso appare come isolato da essa, sì che in essa quel tratto appare soltanto nel suo esser in relazione ad essa).

Poiché nella terra isolata dal destino appare il divenir altro (si ha fede in esso), anche la contraddizione del divenir altro è isolata dal destino, e appunto per questo è necessario che, oltre che nel destino, essa sia negata anche all'interno della terra isolata (sì che in questa essa può apparire solo come negata, sebbene questa negazione sia taciuta). Questa negazione è una fede, senza il cui apparire sarebbe però impossibile l'apparire della terra isolata. Poiché tale negazione è una fede, è necessario che essa sia insieme dubbio intorno a ciò in cui essa crede. Crede di negare la contraddizione del divenir altro e dubita di negarla. Pertanto è anche necessario che essa si isoli dal dubbio. Perché, unita ad esso, lascerebbe che nella terra isolata quella contraddizione apparisse come non negata (negata e forse, insieme, non da negare; quindi non negata) e questo apparire è impossibile. Ma se l'isolamento dal dubbio rende possibile l'apparire della terra isolata, non per questo rende impossibile l'apparire del dubbio, sì che quella negazione, in quanto fede e insieme dubbio, è a sua volta una contraddizione, e quindi è daccapo necessario che questa contraddizione (la contraddizione della fede-dubbio) appaia come negata.

Ma è impossibile che, con questo, si avvii un *progressus in indefinitum*, dovuto alla circostanza che anche la ne-

gazione della contraddizione fede-dubbio è una fede e quindi è a sua volta una contraddizione fede-dubbio, e così *in indefinitum*. Tale *progressus* è impossibile perché differirebbe all'infinito quella negazione della terra isolata senza il cui apparire la terra isolata (la negazione del cui apparire è autonegazione) non potrebbe apparire. È quindi necessario che la negazione della contraddizione fede-dubbio non sia separata dalla negazione della contraddizione della fede nel divenir altro (è appunto tale separazione a determinare il *progressus in indefinitum*), perché la fede nel divenir altro è appunto la fede che compare nella contraddizione fede-dubbio, sì che la negazione di questa contraddizione è insieme la negazione di quell'altra.

## III. SUL CONTENUTO DELLA MALAFEDE: LA VOLONTÀ, DA VIVA, DIVENTA VOLONTÀ MORTA, *CIOÈ* DA MORTA, DIVENTA VOLONTÀ VIVA

La fede che nella terra isolata afferma il diventar *altro* – ad esempio il diventar *questa cenere*, da parte di *qualcosa*, ad esempio *questa legna* – è, necessariamente (*O.L.*, I; *Oltr.*, I-II), affermazione che questa legna si identifica a questa cenere. Se non vi si identificasse, allora, diventando cenere, la legna si diversificherebbe dalla cenere e resterebbe ciò che essa è prima di bruciare, cioè sarebbe un non diventare cenere. (Il che va affermato anche rispetto a tutti gli stati intermedi tra la legna e la cenere). È dunque necessario che, diventando cenere, si identifichi alla cenere; e che il risultato dell'identificazione sia l'identità con la cenere. In tale risultato la legna è cenere; qualcosa è altro da ciò che esso è.

Aver fede nel divenir altro è credere che qualcosa è ciò che esso non è. Ma questo credere non solo è nega-

zione dell'esser sé del destino, ma anche della volontà che nella terra isolata vuole che le cose *siano* ciò che esse sono e che, all'interno di quel credere si esprime, appunto, nel « princìpio di identità », di « non contraddizione », del « terzo escluso ». La malafede trascendentale di questi princìpi intende regolare l'esser cosa delle cose in quanto cose, *cioè* il loro diventar altro (giacché nella terra isolata vengono sì affermate anche le cose immutabili, che non diventano altro, ma non è in quanto esse sono cose che se ne afferma l'immutabilità).

Quei princìpi appartengono cioè essenzialmente alla fede nel diventar altro e la malafede di questa fede è la malafede di questi princìpi. Essi intendono essere le forme supreme del pensiero e del linguaggio, e la malafede che compete loro, cioè alla fede nel divenir altro, consiste nel loro tacere ciò che peraltro esse mostrano di essere, ossia il loro essere la negazione di ciò che peraltro esse affermano esplicitamente. (A sua volta, nella terra isolata, la fede nella negazione di quei princìpi è tale che il linguaggio in cui essa si esprime è malafede perché, pur essendo essa convinta che la contraddizione le appare come negata, tuttavia essa tace di ciò di cui è convinta e lascia entrare nelle proprie parole soltanto il suo negare quei princìpi).

Non solo. Se (come si crede nella terra isolata) la legna (questa legna) diventa cenere (questa cenere), e, diventata cenere, è cenere, a sua volta, quando la legna diventa cenere, la cenere diventa legna e, diventata legna, è legna. Se la legna è cenere, la cenere è legna: la cenere non è da sempre la legna, ma da quando la legna è diventata cenere; e affermare che la cenere è la legna da quando la legna è diventata cenere significa affermare che, quando la legna diventa cenere, a sua volta la cenere è diventata legna. In questa reciprocità, la legna, che è esistente, diventa la cenere, che ancora

non esisteva; e la cenere, che ancora non esisteva, diventa la legna, che, in quanto diventata identica alla cenere, è ciò nonostante esistente, giacché se la legna, diventata cenere, è cenere, ad esser cenere è, appunto, *la legna*, non un nulla, un inesistente. Ed è la cenere esistente (cioè venuta ad esistere) ad essere (diventare) identica alla legna esistente. La fede che *qualcosa* diventa *altro* è la malafede che tace anche il diventar quel *qualcosa* da parte di tale *altro*. In questa fede – all'interno cioè della terra isolata – ogni produrre è il retrocedere dal prodotto al producente; ogni andare in avanti è andare all'indietro.

Secondo esempio. La fede che un corpo, da caldo, diventa freddo è fede che un corpo caldo diventa corpo freddo, e che, diventato freddo, è corpo freddo. (Nella terra isolata il pensiero ontologico concepisce tale corpo come ciò che, esistendo già quando è caldo, continua ad esistere quando è freddo, ossia lo concepisce come *hypokeímenon*, «sostrato» in senso aristotelico. Questo suo continuare ad esistere è appunto quel divenire dove il corpo caldo diventa freddo. Se con la parola «cenere» si intende la diversa forma di energia in cui si trasforma, secondo la scienza moderna, la quantità di energia che ha la forma della legna – sì che con quella parola si indica anche il calore e tutto ciò che costituisce la nuova forma di energia –, allora nel divenir cenere da parte della legna la quantità di energia in cui consiste la legna e che si conserva nella «cenere» è lo *hypokeímenon* di questo divenire, è ciò che permane nell'identificazione dell'energia-legna e dell'energia-cenere). Analogamente a quanto si è rilevato a proposito della legna che diventa cenere, l'identità tra il corpo caldo e il corpo freddo è l'identità tra il corpo freddo e il corpo caldo. E nemmeno questa identità esiste da sempre, bensì da quando il corpo caldo è diventato freddo; il che significa che, quando da caldo diventa freddo, il corpo freddo diventa caldo. Quando diventa cadavere,

il cadavere diventa vivo (e viceversa); quando si allontana da un punto, il corpo lontano si avvicina a quel punto (e viceversa); quando diventa grande, il corpo grande diventa piccolo (e viceversa), ecc.

Terzo esempio. Nella terra isolata si crede che accada che un uomo felice divenga infelice. Diventando infelice, l'uomo felice è uomo infelice (il felice e l'infelice sono identici) e pertanto l'uomo infelice è l'uomo felice; e l'infelice, non essendo da sempre il felice ma da quando il felice diventa infelice, allora, quando il felice diventa infelice, l'infelice diventa felice – e come il felice, che esiste, diventa l'infelice, che ancora non esiste, così l'infelice, che ancora non esiste, diventa, quando il felice diventa infelice, quell'uomo felice che è necessario che sia un esistente, se è *esso*, e non un nulla, che, diventando infelice, *è* uomo infelice. Diventare infelici è diventare felici; e diventare felici è diventare infelici.

Quarto esempio. Nella terra isolata si crede che accada che un uomo che dapprima *vuole* qualcosa in seguito vi rinunci: si crede che da volente divenga e dunque sia nolente (che il volente e il nolente siano identici), e che pertanto il nolente sia volente; bensì non da sempre, ma da quando il volente vuole; sì che, anche qui, il nolente diventa a sua volta volente. Diventare nolente è diventare volente, e viceversa.

In ognuno di questi casi, e rispetto a ogni forma di fede nel diventar altro, questa fede non solo identifica ciò che diventa altro e il suo altro, identifica i non identici, ma identifica il diventar altro con l'opposto del diventar altro, giacché, credendo che qualcosa divenga altro da sé, si crede che questo altro divenga questo qualcosa, e il contenuto di questo secondo è l'opposto del contenuto del primo credere. In tal modo la malafede della fede nel diventar altro si moltiplica, perché il linguaggio in cui tale fede si esprime tace ciò a cui esso pur crede, ossia tace la *necessità* che il contenuto di quel secondo sia l'opposto del contenuto di quel primo cre-

dere, si separa da ciò in cui pur crede e lascia affiorare nella parola soltanto il diventar altro, che, così isolato, si presenta come l'evidenza suprema e assolutamente innegabile. Infatti, nella fede che qualcosa diventa e quindi è identico ad altro, appare necessariamente che l'altro diventa ed è identico a tale qualcosa – anche se questa necessità, secondo cui la fede è, non può apparire nella fede.

D'altra parte, la legna che diventa cenere, il corpo caldo che diventa freddo, l'uomo felice che diventa infelice, ecc. sono contenuti dell'interpretare, appartengono cioè alla terra isolata. Che però non può saperlo: nel senso che all'interno di essa appare sì la differenza tra l'interpretare e ciò che è il non interpretare (ad esempio l'« *epistēmē* della verità », il « sapere assoluto », ecc.), ma non può apparire la differenza tra l'intepretare e il destino della verità.

Quindi, propriamente, non è che la legna divenga cenere o l'uomo felice divenga infelice, ecc., ma qualcosa che è interpretato come legna è interpretato come un diventare qualcosa che è interpretato come cenere (e così per tutti gli altri esempi); sì che qualcosa interpretato come cenere è interpretato come un diventar qualcosa che è interpretato come legna. Il qualcosa interpretato come legna è interpretato come un diventare ed essere identico a qualcosa che non è interpretato come legna, ossia è interpretato come altro dalla legna, cioè come cenere (e viceversa). Ossia è all'interno dell'interpretare che appare la legna che diventa ed è identica alla cenere e la cenere che diventa ed è identica alla legna.

Quinto esempio, in vista del quale sono stati proposti quelli precedenti. Nella terra isolata si crede (la volontà crede, la volontà vuole, la fede vuole, l'interpretare interpreta, crede, vuole) che la volontà viva muoia, divenga volontà morta. Cioè si crede che, proprio perché da viva diventa morta, la volontà morta divenga volontà vi-

va. E se nella terra isolata una volontà si crede risorta, essa crede che il suo esser volontà morta ridivenga volontà viva, e *cioè* crede che il suo esser (nuovamente) viva divenga il suo esser morta. Nella volontà tutto questo appare, ma la malafede della volontà tace di ciò che essa necessariamente vede, e parla soltanto della morte della volontà e della sua resurrezione (o della propria morte e della propria resurrezione).

## IV. LA MALAFEDE DEL NICHILISMO

Credere che qualcosa divenga altro – il credere che è necessariamente presente nella fede nella resurrezione e nella reincarnazione del corpo – è credere che qualcosa si identifichi ad altro e che l'identità del qualcosa e del suo altro (l'identità dei non identici) sia il risultato dell'identificazione – sì che tale credere è impossibile e il suo apparire è necessariamente il suo apparire come negato. (Questo discorso va esteso a ogni credere: ogni credere è identificazione dei non identici, anche se esso non ha la forma esplicita del credere che qualcosa diviene altro, cioè del credere che è la fede dominante della terra isolata. Assumendo infatti come indubitabile il proprio contenuto, che nel credere appare peraltro come dubitabile, il credere, in quanto tale, è l'aver fatto diventare *immediatamente* altro il proprio contenuto, laddove il credere nel divenir altro *media* l'identificazione dei non identici ponendo l'uno *prima* dell'altro). Si è mostrato inoltre che, proprio perché il credere nel divenir altro può apparire solo come negato, esso domina e sostiene ogni contenuto della terra isolata perché il linguaggio tace sia dell'identificazione dei non identici, affermata nel credere, sia dell'apparire della negazione del credere, senza la quale il credere sarebbe impossibile. Questo tacere del linguaggio si fonda a

sua volta sulla malafede che afferma ciò in cui non crede e sottrae al linguaggio ciò che essa è in verità – la malafede, ossia quell'aspetto della volontà che, unito alla volontà in quanto tale, non solo fonda, ma è la «vita» dell'uomo.

Si sono richiamati questi tratti del discorso per sottolineare come essi non siano in contraddizione con quanto si dice in «ΑΛΗΘΕΙΑ» (d'ora in poi «Alēth.»), incluso nella seconda edizione di *E.d.N.* e composto subito dopo *D.d.N.*

In *D.d.N.*, XII-XV, si indica il senso autentico dell'«inconscio»: l'«inconscio» è ciò di cui il linguaggio tace e che tuttavia *appare*. Nella terra isolata il linguaggio tace che credere nel diventar altro è credere nell'identità dei non identici e tace che tale identità può apparire solo come negata. In tal modo il linguaggio testimonia soltanto il diventar altro e anzi lo testimonia come la verità supremamente evidente.

In «Alēth.», considerando il nichilismo – ossia la forma estrema (ontologica) della fede nel diventar altro –, si distingue il nichilismo come «fenomeno» (ossia come appare o può apparire ai propri occhi) e come «cosa in sé» (ossia come persuasione che l'essente sia niente: la persuasione necessariamente implicata dalla persuasione che la cosa, ormai pensata come ente, sia un diventar altro, cioè un diventar niente o un niente che diventa ente); e in relazione alla convinzione fondamentale dell'Occidente, cioè della terra del nichilismo, che il divenir altro è la verità supremamente evidente – ossia in relazione al modo in cui l'Occidente vede sé stesso (e ciò che esso vede è appunto il fenomeno del nichilismo) – si dice: «Rispetto a ciò che l'Occidente, in quanto Occidente, vede, la persuasione che la cosa, come tale, è niente [la persuasione necessariamente implicata dalla persuasione che la cosa diventa altro – quell'estremo altro che nel nichilismo è il niente o l'essere], è quindi l'"inconscio" essenziale dell'Occidente.

Il nichilismo, come cosa in sé, è l'"inconscio" di ciò che appare nel fenomeno del nichilismo» (p. 418).

Ma, appunto, questo passo, come l'intero testo, non intende (né, dopo *D.d.N.* può intendere) che l'«inconscio», cioè il nichilismo come cosa in sé, sia un contenuto che *non appare*, mentre il fenomeno del nichilismo sia il luogo soltanto nel quale il nichilismo può *apparire*. Quel passo intende affermare che l'«inconscio» (il nichilismo come cosa in sé) è ciò di cui il linguaggio dell'Occidente tace, e proprio per questo è l'«inconscio». Che tuttavia *appare* – e appunto per questo si dice continuamente che «il nichilismo, come *cosa in sé*, è ... la persuasione [ossia l'apparire] che la cosa sia niente» (*loc. cit.*), e che «l'inconscio del nichilismo» è pur sempre una *persuasione*: la persuasione che è l'apparire in cui tale persuasione consiste –; mentre il nichilismo come fenomeno è ciò soltanto del quale il linguaggio dell'Occidente parla, e ne parla non certo qualificandolo come nichilismo, ma come verità supremamente evidente del diventar niente e dell'uscire dal niente.

Ancora: in «Alēth.» si dice: «Ma la persuasione che l'ente è niente può esistere, non solo perché rimane latente, ma perché nel nichilismo viene interrotto il tragitto che conduce dall'ἀλήθεια dell'ἐπαμφοτερίζειν alla λήθη, cioè alla persuasione latente della nientità dell'ente; sì che questa persuasione rimane isolata dal proprio fenomeno, al quale è pur necessariamente unita» (p. 431) – ossia viene interrotto il tragitto che conduce all'«inconscio» (ossia alla «persuasione latente»), procedendo da ciò che agli occhi dell'Occidente è la «verità» che *disvela* gli enti, e li disvela come un *epamphoterízein*, appunto come il loro «oscillare» tra l'essere e il niente, il loro diventar altro, ma che, nello sguardo del destino della verità, è un disvelare che invece li *vela*. È interrotto il tragitto che va dal fenomeno alla cosa in sé del nichilismo.

Tale interruzione è la volontà di non vedere l'in sé

del nichilismo, è il nichilismo stesso che non vuol vedere ciò di cui esso è persuaso. Ma questa volontà non può riuscire a estromettere dall'apparire la persuasione che l'ente è niente, necessariamente implicata dalla persuasione che l'ente è un diventar altro. Quell'interruzione, che isola il fenomeno dall'in sé del nichilismo e che vela questo in sé, non può essere cioè che la volontà di *tacere* di quell'in sé, che pur appare, e di lasciar entrare nel linguaggio soltanto quel fenomeno (che peraltro non può entrarvi *come* fenomeno del nichilismo, ma vi entra come la suprema evidenza). E appunto in questo tacere consiste quella specifica e inevitabile *malafede del nichilismo* che è il modo in cui il carattere trascendentale della malafede, proprio della terra isolata, si presenta al culmine di questo isolamento, ossia nella civiltà dell'Occidente.

In «Alēth.», rimane tuttavia implicito che l'isolamento tra fenomeno e in sé del nichilismo è dovuto al linguaggio in quanto volontà di tacere di quell'in sé; e rimane implicita la necessità che la negazione del divenir altro appartenga sia al destino della verità sia alla terra isolata e quindi a quel suo culmine che è il nichilismo; mentre ancora rimane assente, in quello scritto, ciò che invece in queste pagine è stato indicato: la malafede trascendentale che compete alla fede in cui consiste l'isolamento della terra.

# XI
# OLTRE LA « RESURREZIONE »

## I. RIPRESA: « RESURREZIONE », FEDE, MALAFEDE

L'essenziale mentire della terra isolata sta al fondamento della volontà di potenza, ma questa volontà è la più radicale impotenza (*D.d.N.*, XI-XIV). Non solo perché il volere è volere l'impossibile, ma anche perché la volontà è fede, e la fede è dubbio, nel senso specifico mostrato in più modi sin da *A.d.T.* Infatti il contenuto della fede non può apparire come incontrovertibile. Quindi appare come un che di dubbio, che però la fede pone come incontrovertibile perché, dubitandone, essa non potrebbe essere volontà di potenza, cioè la volontà non potrebbe aver fede nella propria potenza. L'isolamento della terra è la fede fondamentale; per questo esso è il dubbio fondamentale.

La necessaria relazione del dubbio alla fede non può venire annientata dall'isolamento con cui la fede si separa dal proprio esser dubbio; quindi è impossibile che il dubbio non si renda in qualche modo presente nella fede – e non semplicemente prima o dopo, ma durante l'aver fede, nell'atto stesso in cui l'aver fede si presenta. Quindi, anche se il linguaggio (ingannando sé stesso) vuole tacere (oltre che di questo inganno) della nega-

zione che nella terra isolata nega il divenir altro, ossia della impossibilità della fede nella contraddizione, ciò nonostante il dubbio non può non dubitare (oltre che della riuscita dell'inganno) di tutto ciò che il linguaggio dice – quindi dei confini che delimitano il regno del dicibile e pretendono di far coincidere ciò che può esser detto e ciò che può apparire.

Anche il dubbio è una fede, una volontà. Non è un incontrovertibile. Tuttavia il contenuto della fede è posto come incontrovertibile, mentre il contenuto del dubbio è posto come controvertibile. In relazione al modo in cui fede e dubbio pongono il loro contenuto, fede e dubbio sono opposti, ossia il dubbio è non fede. E poiché è necessario che ogni fede appaia insieme al dubbio intorno al contenuto di tale fede, e poiché il dubbio è non fede, l'apparire di ogni fede, e innanzitutto dell'isolamento della terra, è l'apparire di una contraddizione. La quale, daccapo, può apparire solo come negata. (Pertanto, ogni fede e ogni dubbio possono apparire solo in quanto il linguaggio tace non soltanto della negazione della contraddizione contenuta in tale apparire e della impossibilità della fede nella contraddizione, ma tace anche del dubbio intorno al contenuto della fede. La fede nel divenir altro può dunque apparire non solo in quanto il linguaggio tace di tutto ciò che qui è stato indicato, ma tace anche del dubbio – che appare insieme a questa fede – che le cose siano un diventar altro. Come fede che la terra sia la regione sicura, il linguaggio della terra isolata dubita anche della sicurezza della terra – e quindi anche per questo silenzio il linguaggio è un mentire. Che tuttavia è necessario, perché è l'errare senza di cui sarebbe impossibile il destino della verità, alla cui essenza appartiene la negazione dell'errare e quindi di quella forma estrema dell'errare che è l'esser convinti dell'errore).

È possibile che l'isolamento della terra permanga dopo la morte di un esser uomo – ossia dopo la morte o mia o dell'altrui esser uomo che è indicato dai termini della serie H...H'"...? (È la domanda che guida il discorso dall'inizio del cap. VIII). Se è possibile, ciò significa che è possibile che tale isolamento permanga, o nel cerchio in cui appare la terra isolata a cui io appartengo, se la morte è la mia, oppure nei singoli cerchi in cui appare la terra isolata a cui rispettivamente appartengono i termini K...K'"..., che corrispondono ai termini della serie H...H'"... e che indicano l'altrui esser uomo in quanto appare non nella mia terra isolata ma nella propria terra isolata.

È possibile che oltre all'isolamento della terra appaia, in quei cerchi, una volontà (un eterno) che *creda* di essere o la mia volontà morta, oppure l'altrui volontà morta, che dopo la loro morte riprendono a voler far diventar altro le cose (cioè credono di essere la «resurrezione» o la «reincarnazione» del proprio esser uomo)?

Questo credere, si è visto, è la fede nell'identità dei diversi (cioè nella contraddizione). E, come tale, questo credere è impossibile – nel senso che il suo contenuto (l'identità dei diversi) può apparire solo *come negato.* Se esistesse una volontà «risorta» *non* crederebbe cioè – non potrebbe credere – di essere la «resurrezione» di una volontà morta. E se non credesse di esserlo non lo sarebbe. Il linguaggio che testimonia il destino ha potuto ora mostrare l'impossibilità di una qualsiasi forma di «resurrezione» (e a maggior ragione di «reincarnazione») della volontà morta, dove essa riprende a volere; e dunque ha mostrato l'impossibilità sia della «resurrezione» dove la volontà «si ridesta» con le proprie forze, sia della «resurrezione» dovuta alla grazia di un Dio misericordioso.

Alla volontà che dopo la morte di una volontà non potrebbe credere di essere e quindi non potrebbe essere la resurrezione della volontà morta potrebbe però

competere, anzi sarebbe necessario che le competesse ciò che compete a ogni volontà della terra isolata (dato che tale volontà apparirebbe nel permanere della terra isolata). A tale volontà competerebbe di essere anche linguaggio, il linguaggio che *dice* ciò in cui essa non crede e *tace* di ciò che essa crede, consentendole di credere nella propria potenza. Se esistesse anche tale volontà sarebbe un mentire a sé stessa e a coloro a cui crederebbe di rivolgersi – e sarebbe la menzogna necessaria di cui nessuna volontà può fare a meno se vuol essere volontà, vita, trasformazione del mondo. Malafede inevitabile: una volontà che, quando dicesse di ricordarsi della propria vita precedente, dovrebbe anch'essa mentire (favorendo peraltro la propria potenza nel mondo). Anche questa volontà, inoltre, sarebbe fede, dunque dubbio, dunque contraddizione che, anche qui, potrebbe apparire solo come negata; e dove tuttavia il linguaggio tacerebbe nel dubbio, lo separerebbe dalla fede alla quale soltanto esso darebbe la parola – alla fede che quindi sarebbe malafede. Se dopo la mia o l'altrui morte una volontà dicesse di essere la mia o l'altrui «resurrezione» o «reincarnazione», questa volontà, in quanto fede, sarebbe malafede. (Ciò non esclude la possibilità che tale volontà abbia ad apparire nella terra isolata di un cerchio del destino).

La malafede a cui ci si sta riferendo non solo è inevitabile, ma non va nemmeno confusa con le forme banali di malafede, dove qualcuno assicura di essere esistito in una vita passata. La malafede inevitabile a cui ci si sta riferendo compete a una volontà che crede di ricordarsi effettivamente di essere quella stessa volontà – esperienza, vita – che è passata ed era morta. La malafede, inevitabile e trascendentale, non riguarda cioè l'effettività del ricordo, ma l'impossibilità che, qualunque sia il contenuto del ricordo, tale volontà creda di essere la stessa di quella passata; e dunque riguarda il tacere di non crederlo e il dire ciò in cui non crede. In una certa

volontà può effettivamente apparire una dimensione degli essenti che da tale volontà sia creduta una volontà passata di cui questa certa volontà ricorda la vita e la morte; ma è impossibile che questa certa volontà creda di essere identica a quella passata o di avere in comune con essa l'essenza o il sostrato.

Ma la malafede della volontà che crede di esser la resurrezione di sé stessa è ancora più ampia. Infatti questa volontà è una fede; quindi dubita di ciò in cui essa crede, dubita di essere la resurrezione di sé stessa. Quindi non solo tace del proprio apparire come negata, ma anche di questo dubbio che essa è in quanto fede. E poiché il credere dubitando di ciò in cui si crede – il credere non credendo – è anch'esso qualcosa di impossibile, la negazione della contraddizione di una volontà che si creda risorta è insieme la negazione della contraddizione di una volontà che, credendosi risorta, dubita anche di esserlo.

Questo dubbio va distinto dal dubbio che accompagna la negazione della fede nell'esser la propria resurrezione; ma la negazione della contraddizione costituita dal credere dubitando è la stessa negazione della contraddizione costituita dalla fede di essere la propria resurrezione (ossia di essere l'identità dei diversi). Tale negazione è cioè negazione di questa duplice contraddizione. Questa conclusione è in grado di risolvere l'aporia considerata qui di seguito, analoga a quella risolta nel capitolo precedente (par. II).

## II. FORMA APORETICA DELLA FEDE NELLA CONTRADDIZIONE E SOLUZIONE DELL'APORIA

La *negazione* con cui una volontà nega l'identità tra il proprio attuale esser viva (il proprio attuale voler far altro le cose) e il proprio passato esser morta (la pro-

pria passata incapacità di farle diventare altro) è – si è mostrato – una negazione necessaria perché senza il suo apparire apparirebbe l'impossibile, il nulla: quella identità, appunto; cioè non apparirebbe alcunché. Poiché è impossibile credere nella contraddizione, la contraddizione può apparire solo come negata. Questa negazione è una fede (la negazione di quella identità da parte del destino – essa stessa necessaria, e innanzitutto essa – non potendo esser qualcosa che appare all'interno della volontà, ossia della terra isolata); e come ogni fede vede la controvertibilità di ciò in cui essa crede; lo vede esposto e indifeso rispetto al proprio poter essere negato, e dubita di ciò in cui essa crede, crede e non crede, non dubita e dubita. Quindi, come tale, questa negazione è un che di impossibile, un nulla. Pertanto, come la contraddizione (cntr.) costituita dall'identità tra volontà morta e volontà risorta (e la contraddizione costituita dalla fede nella resurrezione di cui tale fede dubita) può apparire solo come negata (sia N questa negazione), così la contraddizione (cntr.') costituita dalla negazione N – in quanto N è una fede, cioè un credere in ciò di cui essa dubita – può apparire solo come negata, e come negata da una negazione (N') che a sua volta deve differire dalla negazione di cntr.' da parte del destino della verità e che quindi è a sua volta una fede (appartiene alla struttura della volontà e quindi alla terra isolata). Ciò significa che anche N' è un dubitare di ciò in cui crede e quindi è una contraddizione che può apparire solo come negata da una negazione N"; e così *in indefinitum*. Ma se la negazione della contraddizione (cntr.) costituita da una volontà che crede di essere la resurrezione di sé morta può apparire soltanto come negata, e se la negazione è un *progressus in indefinitum* (N, N', N", N"'...), allora l'apparire della negazione è rinviato *in indefinitum*, cioè, da ultimo, la negazione è assente; sì che, da un lato, la contraddizione cntr. (la resurrezione) rimane non negata, e ap-

pare non negata, dall'altro lato l'assenza della negazione di cntr. rende impossibile l'apparire di questa contraddizione. (Si osservi intanto, prima di rispondere all'obiezione espressa da queste ultime affermazioni, che il dubbio che appartiene a N, cioè alla negazione che i diversi siano identici, è tale in quanto ammette la possibilità che invece i diversi siano identici – e ammette anche la possibilità che i diversi non siano identici –: ché, se non la ammettesse, il dubbio non sarebbe dubbio, cioè non ammetterebbe la possibilità, ma sarebbe lo stesso N, cioè la fede che nega quell'identità dei diversi che è il contenuto della fede nella propria resurrezione. In quanto il dubbio crede nella *possibilità* che i diversi siano identici, il carattere di possibilità di questa contraddizione impedisce che la contraddizione appaia come creduta, e che dunque sia qualcosa di impossibile, nullo. Se non fosse affermazione di tale possibilità, il dubbio sarebbe esso stesso impossibile, nullo. La contraddizione tra la fede N e il suo esser dubbio, quindi, deve essere – è necessario che sia – negata non perché il dubbio sia impossibile, ma perché, come si è richiamato, è impossibile credere nella contraddizione).

Si richiami ora, anche in relazione a questo contesto (cioè in modo analogo a quanto si è detto nel par. II del cap. X), il limite delle premesse che conducono all'aporia costituita dal *progressus in indefinitum* qui sopra prospettato. Tale *progressus* è impossibile, appunto perché, differendo all'infinito la negazione della fede nella contraddizione, afferma l'essere di quel nulla che questa fede è. Il limite del discorso aporetico è di non scorgere che allora, proprio per questo, *è necessario* che la negazione N (o una negazione qualsiasi della serie N, N', N'', N'''..., tra la quale e N sussista un intervallo *finito*) – cioè la negazione della contraddizione cntr. e della contraddizione costituita dal dubitare della fede in cntr. – sia anche negazione *di sé stessa*, ossia che nel contenuto da essa (N) negato siano incluse non soltanto

quelle due contraddizioni, ma anche N, cioè anche quella contraddizione che è lo stesso N in quanto N è una fede che dubita di ciò in cui essa crede. Essendo ciò senza di cui cntr. non potrebbe apparire, N è, dunque, anche ciò senza di cui non sarebbe possibile l'apparire di sé stesso. In questo modo, N assolve già la funzione che il discorso aporetico vorrebbe assegnare a un N' prima, e poi a un N'', e a un N'''... e così *in indefinitum* e quindi il *progressus in indefinitum* non si costituisce.

La volontà, che si vorrebbe porre come resurrezione di sé stessa, *è in verità* negazione di questo suo risorgere ed *è in verità* il dubbio che compete a questa negazione in quanto essa è fede; ma è impossibile che in tale volontà appaia ciò che essa è nella verità e necessità del destino. Essa vede – appare in essa – la contraddizione cntr. e ne è necessariamente la negazione, ma non vede la necessità del proprio essere negazione di questa contraddizione.

## III. DESTINAZIONE ALLA «VITA BEATA»

La fede della volontà che isola la terra dal destino e che, credendo nella sicurezza (innegabilità) della terra, crede nella sicurezza del divenir altro delle cose, può apparire solo come negata. Essa è la menzogna trascendentale che rende menzogna *ogni* volontà, fede, conoscenza, rigore e profondità concettuale ed espressiva, e ogni affetto, intuizione, impulso, azione, e dunque l'intera storia del mortale. Nella terra isolata, la negazione della menzogna trascendentale appartiene al fondamento dell'essere e dell'apparire di essa (il fondamento originario essendo il destino). Di questo fondamento la terra isolata tace, come tace della contraddizione che costituisce il divenir altro in cui essa crede

e, come tace della gigantesca mole di contraddizioni che in essa si mostrano.

La morte di una volontà (mia o altrui) – cioè il sopraggiungere dell'incapacità di una volontà di far diventar altro le cose, agendo con la fede di esistere concretamente come corpo che si esprime e si muove – sopraggiunge all'interno di un cerchio eterno dell'apparire del destino della verità, ossia all'interno di quell'esser Io che, in ogni cerchio, è il proprio esser Io, che da ultimo costituisce l'essenza dell'esser uomo. E se la resurrezione dalla morte è impossibile (impossibile il ripristino della capacità di trasformare il mondo) – sì che soltanto la malafede trascendentale può far dire a una volontà di ricordare la volontà morta di cui essa dice di essere la resurrezione –, la morte è il *compimento* della «vita» – la «vita» essendo appunto la volontà, l'io empirico della terra isolata.

Ma il *compimento* va inteso nel senso indicato in *Destino della necessità* (VI). Il compimento non è l'annientamento di ciò che è compiuto. Il compiuto è una serie eterna di essenti, cioè di eterni, che hanno in comune qualcosa che non hanno invece in comune con altri essenti; a un certo punto la serie non si prolunga più oltre un certo essente che dunque è l'ultimo elemento della serie. Se aL' indica questa lampada che ora è stata accesa (ossia il cui eterno esser accesa appare), e aL'' indica questa lampada accesa che appare insieme al rumore del vento, e aL''' indica questa lampada accesa che appare con la mia mano che le si avvicina, e sL' indica questa lampada che è stata spenta dalla mia mano, la serie aL', aL'', aL''' è *compiuta* non nel senso che è annientata, ma nel senso che non appare un aL'''' che la prolunghi. Quando una volontà muore all'interno di un Io eterno del destino, essa è compiuta. È un «passato» nel senso che è un *perfectum.*

Quando una volontà (un io empirico della terra isolata) muore all'interno di un Io eterno del destino, in

questo Io non può apparire alcuna resurrezione della volontà morta, ma già da sempre appare qualcosa di infinitamente più alto di ogni resurrezione: appare lo spettacolo immenso che si mostra nell'Io del destino che ognuno di noi è. L'impossibilità di ogni resurrezione o reincarnazione è la nostra destinazione alla «vita beata» – sebbene la parola «vita» sia la meno adatta a unirsi alla «beatitudine», la vita essendo essenzialmente, in quanto volontà, vita infelice.

Si tratta ora di mettere in luce il senso appropriato di queste affermazioni.

Si risenta innanzitutto la domanda da cui ha preso le mosse il capitolo VIII: «Qual è il senso determinato della possibilità – affermata in *Glr.* e in *Oltr.* – che dopo la morte e prima dell'avvento della terra che salva, l'isolamento della terra abbia a permanere?». (L'avvento della terra che salva, di cui qui si parla, è quello che appare in quello stesso cerchio del destino nella cui terra isolata muore l'io empirico che vuole: non l'io che in questa terra appare come l'altrui esser uomo, ma l'io che in essa appare come il proprio esser uomo).

Una parte della risposta si è già fatta innanzi: quel contenuto emergente della terra isolata che è l'esser uomo – l'esser volontà – e che è raggiunto dalla morte (e non è annientato), è reso compiuto dalla morte, perché ogni resurrezione della volontà è impossibile.

Oltre che nella terra isolata del cerchio originario, è necessario che anche nella terra isolata di ogni altro cerchio del destino esista un io della volontà empirica di trasformare la terra (*Glr.*, V); ed essendo necessario che nella terra isolata di un cert'altro cerchio esista ciò – Ks – che è il più simile a H, è necessario che Ks sia, in questo cerchio, l'io della volontà empirica che a questo cerchio appartiene; sì che H è il modo in cui Ks (cfr. cap. VIII) è presente nel cerchio originario. Pertanto,

la morte di H è il modo in cui nel cerchio originario è presente la morte di Ks. Ks è il modo in cui un altrui esser uomo, nella terra isolata di un cerchio diverso da quello originario, ha fede di avere la potenza di trasformare il mondo; H è il modo in cui questa fede appare nella terra isolata del cerchio originario. La morte di Ks è il compimento (non l'annientamento) di quella fede; la morte di H è il modo in cui nella terra isolata di tale cerchio appare questo compimento. E l'accadimento della morte di ogni volontà empirica è necessario, perché altrimenti la vita della volontà sarebbe un sopraggiungente inoltrepassabile, cioè qualcosa di impossibile (*Glr.*, III). Va ora indicato *determinatamente* il volto di ciò che appare, quando una volontà empirica muore, e *prima* del tramonto dell'isolamento della terra, nel cerchio in cui essa muore.

Col tramonto dell'isolamento della terra, è destinato ad apparire, nell'Io del destino, l'estremo bagliore della Gioia; ora si tratta di mostrare in che senso avvicinarsi alla morte è avvicinarsi alla Gioia, e non a un tempo intermedio che si dispieghi tra la morte e la Gioia e che per questo suo dispiegarsi tenga lontano l'avvento della terra che salva e della Gioia.

## IV. LA MORTE COME COMPIMENTO DEL CONTRASTO TRA TERRA ISOLATA E PURA TERRA DEL DESTINO

Con la morte di una volontà empirica muore, ossia ha compimento, nel cerchio in cui tale volontà muore, anche l'apparire della terra isolata *in quanto* esso è l'apparire di ciò che tale volontà (come ogni altra) vuole far diventare altro. In ogni cerchio del destino ogni volontà empirica (quella che in quel cerchio è detta «la mia» e quelle che son dette «altrui») è contenuta nell'apparire in cui consiste la volontà fondamentale, l'iso-

lamento della terra; ma a sua volta ogni volontà empirica è l'apparire sia dell'ambito della terra isolata rispetto al quale essa si crede potente – si propone di trasformarlo e va (crede di andar) trasformandolo –, sia di quel diverso ambito della terra isolata rispetto a cui essa si crede invece impotente, è convinta di non poter trasformarlo. Nella terra isolata quale appare attualmente, e innanzitutto nel cerchio originario, appaiono le volontà altrui (che in quel cerchio sono gli essenti della serie H, H', H'', H'''...) e appare la totalità degli altri essenti in essa contenuti: ogni volontà dell'io empirico è sì l'apparire dei contenuti della terra isolata, ma *in quanto* tali contenuti sono ciò rispetto ai quali essa si crede potente o impotente. Ciò significa che il compimento della volontà empirica non è il compimento dell'isolamento della terra (mentre il compimento di quest'ultimo è insieme il compimento di quella).

D'altra parte, in ogni cerchio, la volontà empirica è il fondamento dell'esito del contrasto tra la terra isolata e la terra in quanto appare, pura, nello sguardo del destino, la terra degli dèi (cap. VII). Infatti in tale contrasto (indicato sin da *E.d.N.*) prevale, sulla terra pura, la terra isolata, perché il linguaggio serba ogni parola per testimoniarla. Pertanto è la volontà empirica (io, tu, lui...) a portare sulle spalle l'enorme peso che la rende responsabile del prevalere della terra isolata, ossia che la rende fondamento di questo prevalere; giacché il linguaggio appartiene alla volontà empirica, è una forma del volere (ed è il fondamento della malafede della terra isolata). Il compimento della volontà empirica è cioè il compimento del linguaggio e quindi del prevalere della terra isolata.

Il cerchio del destino, in quanto *sfondo* intramontabile e già da sempre manifesto, eterno, accoglie la terra. (Lo sfondo: la « persintassi » – cfr. capp. I, III –: la totalità delle determinazioni concrete del destino della verità, a cominciare dall'esser sé dell'essente, in quanto

necessariamente unito all'autonegantesi negazione di esso). E l'isolamento dal destino e dal suo sfondo avvolge la terra: la isola dalla pura terra degli dèi, che appare nello sguardo del destino nel suo non esser isolata; e la isola dallo sfondo.

Tale isolamento è, insieme, il contrasto tra la terra pura e la terra isolata, e il prevalere di quest'ultima. In ogni cerchio, la morte della volontà empirica è il compimento di tale volontà, quindi del linguaggio, quindi del prevalere, in quel contrasto, della terra isolata. Il contrasto stesso ha compimento.

Con questo compimento, lo sfondo della verità del destino e la pura terra possono apparire non contrastati dalla terra isolata e dalla malafede, e questo non contrastato apparire è il risplendere della verità e della verità della terra pura (contrastata sin dal suo esser stata accolta dal cerchio del destino, dalla costellazione infinita dei cerchi).

Con la morte della volontà empirica ogni Io del destino unito alla terra pura da esso accolta – ogni nostro più profondo esser noi – è questo splendore, sebbene, nonostante la sua intensità e ampiezza infinite (lo sfondo è infinito), tale splendore sia infinitamente meno intenso e meno ampio del bagliore che è destinato a sopraggiungere nella costellazione dei cerchi del destino quando in essa si fa innanzi l'eterna terra che salva – l'unità del «venerdì santo» e della «pasqua» (*Glr.*, *Oltr.*).

Con la morte e il compimento della volontà empirica, col compimento dunque della terra isolata in quanto contrastante la pura terra, nel cerchio in cui la volontà muore, anche la terra isolata *in quanto tale* appare a sua volta compiuta. Il suo compimento non è il tramonto del suo isolamento: ne è, appunto, il compimento. Non permane, non continua ad accogliere altri essenti nemmeno nel proprio non contrastar più la pura terra

prevalendo su di essa. Non è possibile che con la morte della volontà l'isolamento della terra, in quanto esso è tale (e dunque non solo in quanto esso è contrastante la pura terra), abbia a permanere. È impossibile che la terra isolata continui a sopraggiungere, con quel compimento e morte, sia pure nel suo non esser più contrastante la pura terra e nel suo non più prevaler su di essa.

(Sarebbe, questa, non più contrastante la pura terra, una terra isolata essenzialmente diversa dalla terra isolata in cui la volontà empirica è ancora viva e tien viva la malafede che della terra isolata consente la potenza, cioè quel contrastare e prevalere. Col compimento della malafede della terra isolata, l'apparire della negazione di tale terra – non sarebbe più taciuto. Infatti il linguaggio avrebbe a sua volta compimento. Avrebbe compimento anche l'apparire della terra isolata, nello sguardo della volontà empirica, come ciò rispetto a cui tale volontà si ritiene potente o impotente. L'esser fede della fede nel divenir altro, che apparirebbe non taciuta e non contrastante il destino e quindi il destino della terra pura, apparirebbe nel suo essere il semplice scorrere dell'errare, che ormai non potrebbe più avvalersi delle volontà empiriche per controllare e dominare il divenir altro delle cose. Inoltre, *se* questa diversa forma di terra isolata di un certo cerchio non avesse compimento col compimento della volontà empirica che in quel cerchio dice «io», non potrebbe aver compimento nemmeno la terra pura, di cui la terra isolata è, appunto, l'isolamento – la terra pura che appare da che essa è isolata e che rimane pura, nello sguardo del destino, anche se l'isolamento ne fa apparire impuro il sembiante. *Se* – ma, come ora si è incominciato a rilevare, *questa supposizione è impossibile* –: *se* con la morte, questa diversa forma di terra isolata che non contrasta più, prevalendo, la pura terra continuasse ad apparire, sarebbe necessario che, nel cerchio in cui la volontà muore, anche la terra pura continuasse a sopraggiungere.

Questo diverso modo della terra isolata sopraggiungerebbe nella verità del destino e il destino della terra vedrebbe il dispiegarsi dell'errare impotente in cui l'isolamento ormai consisterebbe).

Il compimento della potenza della terra isolata *di un certo cerchio* del destino – il compimento, in tale cerchio, della fede di aver potenza prevalendo sulla pura terra – non è il tramonto dell'isolamento in quanto tale, giacché tale tramonto implica (*Glr.*, XII) che l'isolamento tramonti in tutti i cerchi. Ma, come si sta incominciando ad affermare, in quel cerchio la terra isolata, in quanto tale, non può continuare a sopraggiungere dopo la morte della volontà empirica: nemmeno se tale terra, che è la radice della volontà di potenza e della fede nell'esistenza del divenir altro, sopraggiungesse nel suo essere ormai la radice essiccata da cui non può più svilupparsi la volontà di far diventar altro le cose e la fede di riuscire a ottenerlo.

# XII
# DESTINAZIONE E MORTE; L'ISTANTE E LA GIOIA

## I. MORTE E IMMINENZA DELLA GIOIA

È *impossibile* che, con la morte della volontà empirica, la terra isolata, in quanto tale, continui a sopraggiungere, nel cerchio in cui tale volontà muore, sia pure nel suo esser radice essiccata di questa volontà, cioè come non più contrastante la pura terra. Tale sopraggiungere è impossibile perché una diversa forma di terra isolata che non sia più contrastante la pura terra è pur sempre l'isolamento di essa; e l'apparire della pura terra è necessariamente implicato dal suo essere isolata; sì che se quella diversa forma di terra isolata continuasse a sopraggiungere – dopo la morte, *in un cerchio* del destino, della volontà empirica –, sarebbe necessario che anche la pura terra continuasse a sopraggiungere, in quel cerchio, ma non più contrastata dall'isolamento. Ma che la pura terra non sia più contrastata dall'isolamento significa che l'isolamento della terra è tramontato, compiuto, passato, *perfectum*; e, si è detto, il tramonto dell'isolamento implica il suo tramonto *in tutti i cerchi* del destino e l'avvento della terra che salva (*Glr.*, XII); mentre, con la morte della volontà empirica di un certo cerchio, la fede nella terra isolata (e quindi il suo contrastare il de-

stino) ha compimento, ma continua ad apparire, sia pure formalmente negata, senza che ancora sopraggiunga la terra che salva: continua ad apparire così per lo meno nel cerchio originario (soltanto sul fondamento del quale è affermata la morte delle volontà empiriche).

È necessario che con la morte la terra isolata abbia, in quanto tale, compimento, perché la morte è il compimento della terra isolata in quanto contrastante la pura terra, e se la terra isolata non più contrastante la pura terra continuasse a sopraggiungere (cioè non avesse compimento), e la pura terra apparisse non più contrastata, questo apparire sarebbe l'avvento della terra che salva, l'avvento che è necessario che appaia in tutti i cerchi e che invece, con la morte – il compimento – di una volontà empirica, non può apparirvi, perché tale morte non appare come la morte – il compimento – di tutte le volontà empiriche: il compimento che è necessariamente richiesto dall'avvento della terra che salva risolvendo la totalità delle contraddizioni della terra isolata.

Il compimento del contrasto tra terra isolata e pura terra implica che, per i motivi indicati, sia impossibile, quando una volontà muore, che nel cerchio in cui essa muore sopraggiungano altre determinazioni delle due terre contrastanti (e la morte della volontà è appunto il compimento che fonda il compimento della terra isolata e quindi del contrasto tra le due terre), ma ciò non implica la necessità che, quando una volontà muore, il contrasto che ha avuto compimento scompaia, cioè scompaia la serie degli stati contrastanti delle due terre, che sono andati via via sopraggiungendo. E non solo non è necessario che il contrasto scompaia, ma, come si mostra nel seguito di questo capitolo, è impossibile. Fermo restando che il contrasto il cui scomparire è impossibile è, appunto, quello che ha avuto compimento, il contrasto compiuto, non quello incompiuto, che è la *vita* stessa della volontà.

Con la morte, dunque, la terra isolata ha compimen-

to perché non sopraggiungono più altre determinazioni della terra isolata (e della pura terra), ma non sopraggiunge ancora la terra che salva dall'isolamento, che è sì compiuto, ma permane nel suo non esser ancora salvato, ossia come la dimensione le cui contraddizioni non sono ancora oltrepassate dal contenuto della terra che salva.

Nel cerchio in cui una volontà muore e ha compimento il contrasto tra pura terra del destino e isolamento della terra, né l'uno né l'altro, né entrambi i contrastanti continuano a sopraggiungere dopo tale compimento. Nessuno dei due potrebbe continuare a sopraggiungere senza l'altro. La terra isolata presupporrebbe la pura terra; la pura terra presupporrebbe il permanere del proprio isolamento, perché altrimenti il compimento dell'isolamento sarebbe l'avvento della terra che salva.

Poiché con la morte della volontà empirica, nel cerchio in cui essa muore non sopraggiunge più, fino all'avvento della terra che salva, né la pura terra che precede tale avvento, né la terra isolata, nel cerchio in cui la volontà muore appare, non più contrastato dalla terra isolata, lo splendore dello sfondo di questo cerchio: la verità dell'infinita persintassi del destino. Tramonta e ha compimento l'eterno che è lo sfondo in quanto contrastato dalla terra isolata; incomincia ad apparire l'eterno che è lo sfondo in quanto non più contrastato; appare il permanere, in questo tramonto e in questo incominciare ad apparire, di ciò che vi è di identico in queste due configurazioni e in ogni altra configurazione dello sfondo – l'identico che è lo sfondo in quanto tale (e non in quanto esso è in relazione alla terra). Per quanto si dirà qui in avanti (par. II) sulla *destinazione* che appartiene allo sfondo di ogni cerchio (*Glr.*, I, IV, XII; *Oltr.*, VI, II) è necessario che, nel cerchio nella cui terra isolata la volontà empirica muo-

re, appaia il succedersi di queste due configurazioni dello sfondo.

Quando, nel cerchio di un esser Io del destino, muore la volontà empirica che appare nella terra isolata di tale cerchio, *con* questa morte (dunque prima dell'avvento della terra che salva) appare in quell'esser Io lo splendore della Gioia che, sia pure in modo formale, per la prima volta appare non contrastata dall'isolamento della terra.

E è impossibile che appaia alcun essente intermedio tra la morte e quell'apparire della Gioia, perché tale essente apparterrebbe alla terra e, si è mostrato, con la morte è impossibile che la terra continui a sopraggiungere (sia come pura terra, sia come terra isolata contrastante o non contrastante la pura terra).

Proprio per questo, la morte è l'estrema imminenza del convegno, in ogni cerchio, della pura terra e della terra isolata di tutti i cerchi e pertanto è l'estrema imminenza della terra che salva.

Nell'imminenza, quello splendore della Gioia è fermo, immobile, il tempo non scorre perché non sopraggiunge alcunché (alcun eterno).

Il primo sopraggiungente è allora il bagliore estremo della terra che salva.

Tra quello splendore e questo bagliore estremo non può apparire alcun intervallo. Quello splendore, dovuto alla morte, deve solo apparire per esser subito seguito dall'estremo bagliore della terra che salva, ossia dal primo concreto apparire della Gioia (*Glr.*, *Oltr.*,).

L'accadimento della morte è necessario, perché è necessario il tramonto della terra isolata (e questo tramonto è necessario perché è necessario che ogni sopraggiungente, dunque anche la «vita», sia oltrepassato). Avvicinarsi alla morte è avvicinarsi alla Gioia. (Se invece la morte è intesa come la stessa terra isolata, *Oltr.*, X, VI, allora avvicinarsi alla Gioia è uscire dalla morte).

## II. MORTE E QUESTITÀ DELLA DESTINAZIONE. IN CHE SENSO LA TERRA ISOLATA APPARTIENE TOTALMENTE ALLO SFONDO

Il contenuto che, all'interno di un certo (e di ogni) cerchio del destino della verità, appare con la morte, cioè col compimento della volontà empirica che appare in quel cerchio, è lo *sfondo* di tale cerchio (la *persintassi* dell'essente in quanto essente): lo sfondo, a sua volta non più contrastato dalla terra isolata (che, oltre allo sfondo, contrasta la pura terra).

Lo sfondo include la propria *destinazione.*

Alcuni richiami relativi al significato di queste espressioni consentono di seguire più adeguatamente le implicazioni di questa affermazione.

Lo *sfondo* è la totalità infinita delle determinazioni del destino della verità: la totalità delle determinazioni necessariamente implicate dall'esser sé dell'essente, del quale costituiscono quindi il significato concreto. Come ogni essente, lo sfondo è eterno e appare già « da sempre e per sempre » nei cerchi del destino: è il luogo eterno in cui sopraggiunge la terra. Nel cerchio originario lo sfondo è il mio esser l'Io del destino; in ogni cerchio è il proprio esser tale Io. In quanto senso concreto dell'esser sé dell'essente lo sfondo è la « sintassi » non di questa o quella regione dell'essente, ma di ogni essente – e quindi è « persintassi »: la totalità delle determinazioni del destino secondo le quali ogni essente è e si manifesta. Proprio per questo, la totalità degli essenti non coincide con la persintassi, ma, essendo e manifestandosi secondo essa – « *sotto*-stando » ad essa –, è non-persintassi, ossia « iposintassi ». L'iposintassi è costituita dalla terra di tutti i cerchi del destino e da tutte le determinazioni che nell'apparire infinito differiscono dallo sfondo di tale apparire. Il linguaggio che testimonia il destino va via via indicando (sin da *S.O.*) le determinazioni dello sfondo e i modi del suo accoglimento della terra, ossia dell'iposintassi sopraggiungente. (Sul senso

di questo andar «via via» indicando tali determinazioni, cfr. *O.L.*, parte terza).

Inoltre, in *Glr.* viene mostrata la necessità dell'esistenza di una costellazione infinita di cerchi del destino e la necessità che lo sfondo sia identico in ogni cerchio (*Glr.*, VI). Viene anche mostrata la necessità che allo sfondo di ogni cerchio appartenga la *destinazione* di *quel* cerchio alla Gloria, ossia all'indefinito inoltrarsi – da parte della terra di quel cerchio, e quindi oltrepassando l'isolamento della sua terra – nella Gioia. La destinazione è ciò per cui un cerchio differisce dagli altri: è una struttura comune a tutti i cerchi, ma è il *proprio* modo, in ogni cerchio, di essere tale struttura e di manifestarla. In quanto è ciò che è *proprio* di ogni cerchio e che lo differenzia dagli altri, il contenuto della destinazione non può essere una dimensione persintattica (*Glr.*, XII): è l'unica dimensione iposintattica appartenente allo sfondo, l'unica determinazione iposintattica che, nei cerchi dell'apparire finito del destino, non appartiene alla terra. (In *Oltr.*, VI si mostra la condizione che rende possibile allo sfondo, che è identico in ogni cerchio, di essere necessariamente unito a infinite diverse destinazioni).

La terra isolata contrasta e lo sfondo e la pura terra; ma mentre, col compimento del contrasto, è impossibile che sopraggiungano altre determinazioni della pura terra, non più contrastate – sì che la pura terra rimane chiusa nel contrasto e non mostra il proprio volto (perché il compimento del contrasto con la terra isolata non è il compimento dell'isolamento, ossia non è l'avvento della terra che salva) –, invece, col compimento del contrasto, lo sfondo continua ad apparire nel suo esser già da sempre e per sempre apparso, cioè non ha bisogno (come invece la pura terra avrebbe bisogno) di

ricevere nuove determinazioni per apparire al di fuori del contrasto.

In ogni cerchio – si sta dunque dicendo – è necessario che appaia, con la morte della volontà empirica appartenente a quel cerchio, lo sfondo non contrastato dalla terra isolata e pertanto la destinazione dello sfondo, ossia ciò che, appartenendo allo sfondo, è *proprio* di tale cerchio, è il suo esser *questo* che appare e non un altro qualsiasi. Si può dire: è la «specificità» del cerchio, ma impropriamente, perché, nominando la «specie», si nomina qualcosa di generico rispetto all'esser *questo*.

Poiché la destinazione è un *esser questo*, è necessario che esistano i confini del suo essere un *questo*, cioè i limiti fin dove è necessario che si estenda l'esser questo di questo che è la destinazione.

Nella terra isolata, questa lampada è *questa* perché è posata su *questo* tavolo, con *questi* oggetti attorno ad essa, con *questa* finestra che lascia vedere *questo* cielo e *questi* alberi, e con *questi* suoni e pensieri, affetti, ricordi che appaiono insieme a questa lampada. E anche con *questa* assenza della totalità infinita degli essenti – la quale assenza non è generica, ma è questa, ossia è tale solo in quanto è in relazione a questa presenza, a questo che appare.

Ma i confini dell'esser questa lampada non si estendono alla totalità concreta e infinita dell'essente. Se l'esser questo di qualcosa fosse unito alla totalità dell'essente, l'apparire dell'esser questo di tale qualcosa implicherebbe l'apparire della totalità concreta e infinita dell'essente. Ma se così fosse, *questo* non potrebbe essere ancora in *questo*, ossia qualcosa che è diverso da *quello*.

E quanto si dice di questa lampada va detto anche e innanzitutto della *destinazione*, che è il fondamento di ogni esser questo dei cerchi del destino e di ciò che in essi appare?

Infatti, sin dalla *Struttura originaria* è indicata l'impossibilità che l'apparire infinito del Tutto appaia o so-

praggiunga nei cerchi dell'apparire finito del destino; cioè l'impossibilità che la contraddizione C (*S.O.*, VIII, 9) sia oltrepassata in quei cerchi; e tale impossibilità significa che, se l'apparire dell'esser *questo* che compete alla destinazione dello sfondo implicasse l'apparire infinito del Tutto, allora l'apparire della destinazione sarebbe impossibile. E, si è detto, se l'esser *questo* venisse a coincidere con la totalità assoluta dell'essente, il questo non sarebbe più un questo, cioè sarebbe impossibile l'esser questo degli altri essenti. D'altra parte sembra che il contesto di un questo non possa avere limiti, perché un questo è in relazione al Tutto.

La soluzione di tale problema – che nella persintassi del destino di ogni cerchio è già da sempre presente – mostra in che modo, da un lato, l'esser questo della destinazione sia la *totalità* dell'esser questo, implicata dalla destinazione, e dall'altro lato tale totalità *differisca* dalla totalità infinita e concreta che appare nell'apparire infinito dell'essente.

Questa differenza può sussistere soltanto se la totalità dell'esser questo, da parte della destinazione, è *isolata* dalla totalità infinita e concreta dell'essente.

Ma ciò che determina questo isolamento è, appunto, *l'isolamento della terra* che, isolandola innanzitutto dal cerchio finito del destino, a maggior ragione la isola dalla totalità infinita dell'essente, ossia dall'apparire infinito.

L'isolamento della terra impedisce dunque che i confini dell'esser questo, da parte della destinazione, oltrepassino i confini della terra isolata.

Ma con ciò si sta dicendo che la destinazione di ogni cerchio alla propria terra include già da sempre la totalità della terra isolata che appare in ogni cerchio, dunque *non* sopraggiungendovi.

D'altra parte, la terra isolata che appare in ogni cerchio *sopraggiunge* in esso, e quindi è necessario che il non sopraggiungere riguardi un aspetto della terra iso-

lata diverso da quello per il quale essa è un sopraggiungente. Lo si mostra qui avanti.

Poiché, con la morte di una volontà empirica è necessario che nel cerchio del destino, a cui essa appartiene, appaia, non più contrastato dal prevalere della terra isolata, lo sfondo di tale cerchio, è quindi necessario che appaia, non più contrastata da quel prevalere, la destinazione (appartenente allo sfondo) di questo cerchio. Con la morte di una volontà empirica, la terra isolata in cui essa muore non sopraggiunge più nemmeno come radice essiccata della volontà di trasformare la terra, perché l'*intera* terra isolata in cui la volontà muore appare già da sempre, eternamente.

Pertanto è necessario che, con la morte, la già da sempre manifesta totalità della terra isolata (appartenente alla destinazione) al cui interno la volontà empirica muore, appaia essa stessa nel suo non esser più contrastata dal proprio prevalere. (Già da sempre lo sfondo del destino vede la terra isolata *come* terra isolata, ma la vede essendo contrastato dal prevalere di essa. Il prevalere della terra isolata è il suo *non* apparire *come* isolata ma come terreno sicuro, testimoniato dal linguaggio).

La destinazione di un cerchio include, ma non coincide con la terra isolata di questo cerchio. Infatti la destinazione è una dimensione che, destinando al dispiegamento infinito che compete alla terra, ne oltrepassa l'isolamento. È destinazione alla terra che salva, alla Gloria e alla Gloria della Gioia (*Oltr.*). È anticipazione dell'infinità che è destinata a sopraggiungere. Ma è anticipazione *formale, astratta,* perché se fosse concreta, totale, esisterebbe l'impossibile, cioè l'isolamento della terra sarebbe già da sempre tramontato e già da sempre sarebbe sopraggiunta la terra che salva. Comunque, la parte (infinita) della destinazione, che destina un cerchio alla terra che sopraggiunge dopo il tramonto della terra isolata, appartiene anch'essa all'esser *questo* di tale cerchio, che differisce da ogni altro esser questo degli

altri cerchi (pur avendo in comune con essi la struttura della Gloria), ma è necessario che quella parte sia un infinito formale, astratto, cioè sia formalmente, astrattamente, ciò per cui essa si differenzia dalle parti che le corrispondono negli altri cerchi.

Poiché lo sfondo, che in ogni cerchio (Io) del destino appare eternamente, include la destinazione del cerchio e poiché la destinazione include la totalità della terra isolata che appare in quel cerchio, sì che questa totalità appare essa stessa eternamente, va ora mostrato in che senso, ciò nonostante, è necessario affermare che la terra isolata è un sopraggiungente.

Come si è incominciato a dire, infatti, è necessario che l'aspetto per il quale la terra isolata non è un sopraggiungente sia diverso da quello per il quale essa invece sopragguinge. Giacché il sopraggiungere che appare nel cerchio del destino non mostra in un unico evento la totalità della terra isolata, ma mostra la successione delle sue parti. E nella successione ogni parte mostra di essere raggiunta da altre che prima non apparivano, quindi mostra di essere apparsa *isolata* dalla totalità della terra isolata dal destino, che va via via apparendo. Il sopraggiungere della terra isolata è cioè il sopraggiungere di essenti (ossia di eterni) che sono doppiamente isolati dal destino: in quanto appartenenti alla terra isolata, e in quanto isolati dalla stessa totalità della terra isolata, che appare eternamente nella destinazione e nello sfondo del cerchio a cui questa totalità appartiene.

La terra isolata va mostrando via via le proprie parti, nel loro esser isolate da sé in quanto totalità già da sempre appartenente alla destinazione del cerchio a cui la terra isolata appartiene. E ad ogni tratto della terra isolata corrisponde un tratto della pura terra degli dèi appartenente a quel cerchio. A sua volta, la pura terra appartiene alla destinazione di tale cerchio, ma il soprag-

giungere della terra isolata implica che la pura terra, oltre ad appartenere alla destinazione, sia a sua volta un sopraggiungere. Infatti, se la pura terra fosse soltanto una dimensione che appartiene allo sfondo – e cioè non fosse anche un sopraggiungere –, allora l'unico sopraggiungente sarebbe l'isolamento dei tratti della dimensione che pertanto sarebbe la stessa totalità infinita degli essenti, ossia lo stesso apparire infinito; ma, se così fosse, nella dimensione infinita non potrebbe sopraggiungere l'isolamento di certe sue parti, perché solo nei cerchi finiti del destino può sopraggiungere qualcosa. Il sopraggiungere della terra isolata implica quindi il sopraggiungere della pura terra che, appunto, viene rinchiusa nella terra isolata, ogni tratto della quale è pertanto l'isolamento di un tratto della sopraggiungente terra isolata.

D'altra parte ciò significa che anche la pura terra va mostrando via via le proprie parti nel loro esser isolate da sé in quanto totalità già da sempre appartenente alla destinazione. Ma l'isolamento è contraddizione, e la pura terra è la terra in quanto appare nello sguardo del destino della verità. Tuttavia questo non è un risultato aporetico, perché la contraddizione che compete alle parti della pura terra, in quanto parti isolate dalla totalità di quest'ultima, è una contraddizione C, e propriamente è quella forma di contraddizione C che compete anche alla struttura originaria del destino, la quale, pur essendo ciò la cui negazione è autonegazione, non è la totalità della persintassi infinita della verità, e non lo è perché si mostra nella forma limitante del linguaggio (*O.L.*, parte terza, II).

## III. MORTE E FONDAMENTO DELLA QUESTITÀ DELLA DESTINAZIONE

Nel sopraggiungere della terra isolata appare anche la volontà empirica. La mia e le volontà altrui che costi-

tuiscono la serie H...H'''..., e il suo corrispettivo nella serie K...K'''... (cap. VII). Sopraggiunge anche la mia volontà, il mio esser io empirico: e questo sopraggiungere si sviluppa nel mio ricordarmi, fino a un punto oltre il quale il ricordo non sa risalire, di essere già apparso. L'apparire del sopraggiungere della terra isolata è il fondamento specifico della volontà empirica di far diventar altro le cose, e questa volontà è sì a sua volta l'apparire del sopraggiungere della terra isolata, ma nel senso che le cose di quest'ultima (doppiamente isolate dal destino) appaiono, nella volontà empirica, nella loro variante disponibilità a esser dominate da essa. La cui morte – si è visto – è il compimento di ciò che fonda il prevalere della terra isolata nel contrasto tra essa e la pura terra che appare nello sguardo del destino: sì che lo sfondo che appare eternamente nel cerchio in cui la volontà empirica muore appare a sua volta non più contrastato ed emarginato dal linguaggio della malafede. E, in questo mostrarsi dello sfondo e della sua destinazione, si mostra la totalità concreta della terra isolata che appare eternamente nella destinazione di quel cerchio e che, proprio perché isolata dal destino e dalla terra che salva, fonda l'esser *questo* di tale destinazione.

Il non sopraggiungente apparire dello sfondo di un cerchio è il non sopraggiungente apparire della sua destinazione e quindi della totalità della terra isolata di tale cerchio. La vita che siamo destinati a vivere via via nella terra isolata è già da sempre vissuta e appare già da sempre, totalmente e concretamente, nel nostro esser Io del destino, cioè nello sfondo del cerchio che ognuno di noi è e che sino alla morte della nostra volontà empirica è contrastato dal prevalere della terra isolata, in quanto essa è il proprio sopraggiungere nello sfondo a cui essa peraltro già da sempre appartiene. Ciò significa che il sopraggiungere della terra isolata, il quale appare incontrovertibilmente nello sguardo del destino, è il sopraggiungere delle parti (degli eterni) della terra

isolata che si sono a loro volta isolate da essa in quanto già da sempre appartenente alla destinazione, e in quanto totalità del sopraggiungente.

Ma la terra isolata può apparire solo se appare la pura terra che si mostra nello sguardo del destino – la « terra degli dèi » – e sopra la quale è gettata la rete dell'isolamento (sì che, in questo suo esser così avvolta, essa appare sfigurata, distorta, cioè si mostra come terra isolata). Poiché l'apparire della pura terra è il fondamento dell'apparire della terra isolata, e poiché quest'ultima appare eternamente nella destinazione, è necessario che nella destinazione appaia eternamente anche la pura terra, nella misura in cui essa è il fondamento dell'apparire della terra isolata. Nella pura terra appare ciò che *in verità* è il contenuto che appare nella terra isolata, sebbene, anche nella destinazione, questo apparire sia contrastato dal prevalere della terra isolata, cioè non possa riuscire a portare al tramonto l'isolamento della terra (altrimenti, con la morte di una volontà apparirebbe, nel cerchio in cui essa muore, la terra che salva e che, quando appare, appare *in ogni* cerchio).

Il fondamento dell'esser *questo*, da parte della destinazione – il fondamento della differenza tra una destinazione e le altre –, non è dunque soltanto la terra isolata, ma anche la pura terra, in quanto il suo apparire è il fondamento dell'apparire della terra isolata; ma la pura terra appartiene alla destinazione nella misura in cui è siffatto fondamento: cioè nella destinazione essa non può sporgere oltre il compimento della terra isolata, perché tale sporgenza sarebbe il tramonto dell'isolamento. Il fondamento dell'esser *questo* è pertanto il contrasto tra la totalità della terra isolata che può apparire in un cerchio del destino e la totalità della pura terra che può apparire in quel cerchio. Con la morte della volontà empirica ha compimento il sopraggiungere della terra isolata e contrastante la pura terra (ma non tramonta fino all'avvento della terra che salva, l'isolamen-

to della terra). E quel compimento non solo non è annientamento ma – si è mostrato – non è nemmeno lo scomparire del compiuto. Infatti, la *non* sopraggiungente totalità della terra isolata, che appartiene alla destinazione, è l'apparire del sopraggiungere del proprio contenuto, ossia di ciò che ha compimento con la morte della volontà che appare nel cerchio a cui tale terra appartiene. Appunto per questo, nel cerchio in cui tale volontà muore, il suo esser come compiuta – e pertanto l'esser come compiuta, da parte della terra isolata – non scompare.

(Anche la pura terra, si è mostrato, appartiene al fondamento dell'esser *questo*, da parte della destinazione, e quindi della differenza tra le destinazioni, nella misura in cui è fondamento della terra isolata, ossia nella misura in cui quest'ultima la contrasta. Nella pura terra non appare alcuna volontà di potenza, alcuna volontà empirica di realizzare i propri scopi dominando le cose; la volontà, la fede, l'interpretazione in cui consiste l'apparire della terra isolata sono l'esito dell'isolamento; poiché ogni cosa è eterna, ogni forma di volontà è l'illusione di volere; non contenendo in sé alcuna volontà, la pura terra non contiene nemmeno ciò che è implicato dalla volontà: l'illusione di ottenere e non ottenere, l'angoscia dell'attesa non soddisfatta e della sconfitta, il dolore e quella forma di dolore che è il piacere – *Glr.*, VIII-IX –, e la morte, il compimento stesso della volontà; quindi non contiene ciò che avvolge tutto questo, ossia l'apparire della terra nella volontà empirica, ossia la terra come luogo disponibile al proprio esser dominato dalla volontà – sì che nemmeno l'esser corpo e l'esser psiche, in quanto così disponibili, appartengono alla pura terra. *E tuttavia* a ognuno di questi tratti non contenuti nella pura terra corrisponde in essa ciò che gli è il più simile e che il linguaggio testimoniante il destino ha il compito di decifrare).

Nella terra isolata la morte è il compimento di una

certa volontà, quindi è il compimento della terra isolata in quanto appare in questa volontà rendendosi disponibile al suo dominio. È insieme il compimento della terra isolata in quanto tale e quindi in quanto appare nel cerchio in cui la volontà muore, alle spalle e insieme alla terra della volontà, nel tempo in cui essa prevale sulla pura terra.

Con la morte, lo sfondo della terra in cui la volontà muore appare non più contrastato dalla terra isolata. (Anche la pura terra di quel cerchio non è più contrastata, sebbene non possa più sopraggiungere dopo il compimento del contrasto). Pertanto appare, non più contrastata, la destinazione di tale sfondo (appare così, prima del sopraggiungere della terra che salva e prima di ogni altro possibile evento). La destinazione è il fondamento dell'esser *questo* (che differenzia una destinazione dalle altre), perché include la terra isolata in cui tale volontà muore e quindi in quanto include la pura terra contrastata dell'isolamento. Appartenendo alla destinazione, la terra isolata appare essa stessa non più contrastata da sé stessa: appare *come* terra isolata. E la destinazione è l'apparire della necessità della Gloria (ossia della necessità che in ogni cerchio del destino sopraggiunga, in modo appropriato a quel cerchio – *Glr.*, VI –, la terra che salva) e quindi della Gloria della Gioia, ossia degli infiniti modi in cui il Tutto concreto degli essenti va concretamente manifestandosi, all'infinito (*Oltr.*, IX-X). Come ogni altro Io dell'apparire del destino, Io sono l'eterno apparire del destino, il cui splendore è insieme lo splendore della sua destinazione, alla Gloria della Gioia. Essa appare non più contrastata dalla terra isolata quando *io*, come volontà empirica, sono raggiunto dalla morte, in cui io ho compimento.

## IV. SUL LIMITE DELLA QUESTITÀ DELLA TERRA ISOLATA

In *Oltrepassare* (IX, III) si mostra, da un lato, la necessità che con l'avvento della terra che salva appaia, nella costellazione dei cerchi finiti del destino, il Tutto concreto e infinito dell'essente – cioè la Gioia dell'apparire infinito – e, dall'altro, la necessità che questo apparire non sia la negazione dell'impossibilità che il Tutto assolutamente concreto dell'essente entri in quei cerchi. Questa duplice necessità è fondata sulla necessità che la relazione di una certa parte al Tutto, nella quale parte il Tutto appaia concretamente, non sia già il Tutto assolutamente concreto e assoluto. Le infinite terre isolate della costellazione infinita dei cerchi finiti del destino sono appunto una parte del Tutto, ed è necessario che, con l'avvento della terra che salva, la totalità di quelle terre sia oltrepassata, e che pertanto le infinite tracce lasciate dal Tutto in tale totalità siano decifrate e quindi appaia, nella costellazione dei cerchi, la concretezza infinita del Tutto. Ma, appunto, la relazione di una parte (costituita dalle infinite terre isolate) al Tutto, dove il Tutto infinito e concreto appare in tale parte, non è il Tutto *simpliciter*, perché il Tutto *simpliciter* è anche la relazione ad esso di tutte le infinite altre parti. Si è richiamato questo tema perché si potrebbe ritenere che la destinazione, come il fondamento per il quale un cerchio è *questo*, non debba esser costituito, semplicemente dalla terra isolata di quel cerchio (e quindi dalla pura terra), ma dal Tutto infinito e concreto, *in quanto esso è in relazione a quella parte* che è appunto tale cerchio. Questo Tutto infinito e concreto, che *non* è il Tutto assolutamente infinito, non è forse esso quella totalità dell'esser questo che è necessario che costituisca la questità di un certo cerchio? La risposta è negativa, perché se la destinazione di un cerchio fosse costituita da quel Tutto infinito, nella destinazione e nello sfondo di un cerchio l'isolamento della terra sarebbe già da sempre

oltrepassato, e diverrebbe impossibile ciò che invece è incontrovertibile, ossia l'apparire, nel cerchio originario, della fede in cui consiste la terra isolata e il suo prevalere sul destino. Infatti il Tutto infinito che dovrebbe apparire come destinazione del cerchio finito del destino include l'oltrepassamento della terra isolata. La totalità dell'esser questo, che costituisce la destinazione di un certo cerchio del destino è dunque, come si è mostrato, la terra isolata di quel cerchio.

È anche impossibile che, rispetto alla terra isolata di un cerchio qualsiasi, le terre isolate degli altri cerchi appartengano alla destinazione di quel cerchio. Prima dell'avvento della terra che salva, infatti, l'isolamento delle terre dal destino è anche il loro reciproco isolamento, e poiché i confini del contenuto concreto che costituisce l'esser questo di quel cerchio qualsiasi sono dati dalla terra di tale cerchio in quanto essa è isolata – dal destino e da tutto ciò che è altro da essa –, le terre degli altri cerchi non possono stare all'interno di quei confini.

Gli essenti della serie H...H'"..., che appare nella terra isolata del cerchio originario, sono sì il modo in cui le volontà empiriche di altri cerchi sono presenti nel cerchio originario; e rispetto a ognuno di tali essenti la terra isolata di questo cerchio costituisce sì il loro esser questo; ma, appunto, essa è isolata dalle terre isolate in cui appaiono le altrui volontà empiriche (in quanto i termini della serie K...K'"...), e a loro volta quelle terre sono isolate da essa e tra loro; sì che la terra del cerchio originario non può appartenere alla destinazione dei loro cerchi, né tali terre possono appartenere alla destinazione del cerchio.

Quando una volontà empirica muore, incomincia ad apparire, non più contrastata dalla terra isolata, la destinazione del cerchio in cui essa muore, cioè l'anticipazione formale della terra che salva e della Gloria della Gioia. La destinazione include la terra isolata da cui è contrastata; ma lo sfondo della verità del destino, al

quale la destinazione appartiene, è la negazione di questo esser contrastata, è l'apparire della sua non verità e della non verità del prevalere della terra isolata – che dunque, nella destinazione, appare non solo nel suo esser compiuta, ma come un contrastare e un prevalere già da sempre negati, tolti – sia pure secondo quella forma astratta della negazione della non verità, che precede la forma concreta in cui consiste la terra che salva.

E altro è il non contrastare più il destino, da parte della terra isolata, prima dell'avvento della terra che salva, altro è il non contrastarla più quando sopraggiunge la terra che salva, la quale, a differenza di quanto accade in quella prima forma del non contrastar più, toglie le contraddizioni della terra isolata (rende compiuto il loro apparire come affermato), ossia è l'apparire del contenuto la cui assenza implica il loro non compiuto apparire.

(« Quando la terra isolata tramonta, e nel cerchio del destino tramonta il contrasto tra essa e il destino della verità, ... anche le infinite determinazioni della persintassi appaiono per la prima volta nel loro non esser contrastate dalla terra isolata », *Oltr.*, p. 531. Può sembrare, questo, un errore del linguaggio che testimonia il destino, quando ancora non era sopraggiunta quella parte di esso che invece mostra, appunto in queste pagine su « la morte e la terra », che il contrasto tra la terra isolata e il destino, tra la terra isolata e le infinite determinazioni della persintassi, tramonta « per la prima volta » non col tramonto della terra isolata, ma con la morte della volontà empirica di un cerchio. Eppure quell'errore non sussiste, perché il testo di *Oltrepassare* si riferisce al tramonto di quel contrasto in quanto tale tramonto appare per la prima volta *in tutti* i cerchi, ed è insieme il tramonto dell'isolamento della terra, mentre in queste pagine ci si riferisce al tramonto di quel contrasto in quanto tale tramonto – che non è il tramonto dell'isola-

mento della terra – appare per la prima volta *in quel certo cerchio* nella terra isolata del quale la volontà empirica muore).

## V. LA MORTE E L'ISTANTE CHE PRECEDE LA TERRA CHE SALVA E LA GIOIA

All'inizio del capitolo VIII ci si è chiesti quale sia il senso determinato della *possibilità*, affermata nella *Gloria* e in *Oltrepassare*, che dopo la morte, e prima dell'avvento della terra che salva, l'isolamento della terra abbia a permanere. La risposta si è fatta innanzi. Con la morte della volontà dell'io empirico di un certo cerchio, è *impossibile* che la terra, e quindi la pura terra e l'isolamento della terra continuino a sopraggiungere in quel cerchio. In quanto contrastante il destino, l'isolamento, non la morte, è compiuto.

È compiuto il sopraggiungere della terra non in quanto esso è tale: in quanto esso è tale è infinitamente incompiuto: è la Gloria. È compiuto in quanto è compiuto il sopraggiungere della terra isolata, ossia in quanto ha compimento l'errare estremo. Se, quando una volontà muore, sopraggiunge ancora la terra, ciò che sopraggiunge è la terra che salva, ma questo *sopraggiungere* implica la morte della totalità delle volontà empiriche, il compimento della totalità delle terre isolate, il tramonto della totalità dell'isolamento. Poiché la destinazione include la totalità della terra isolata di quel cerchio, essa include anche questo compimento. Il trono dell'Io del destino che costituisce il cerchio nella cui terra isolata l'io empirico della volontà muore, vede già da sempre tutto ciò che appare nella terra isolata in cui tale volontà è morta, prima e dopo questa morte. Stando all'interpretare in cui appare la terra isolata, l'uomo si è sempre messo in relazione con i morti, ed è inevitabile che l'Occidente finisca con l'identificare i morti a-

gli annientati. Mettersi in relazione ai morti significa mettersi in relazione al nulla. Ma nell'Io del destino appare l'eternità di ogni essente, dunque anche degli altri Io del destino, e della terra isolata che in essi appare e in cui muore l'eterna volontà empirica.

Rivolgersi ai «morti» è rivolgersi agli eterni, ai loro troni eterni. E troni eterni sono anche i vivi che autenticamente si rivolgono ai morti. Ma i troni dei morti sono la sapienza del destino, non più contrastato dall'isolamento della terra; nei troni dei vivi questa sapienza è invece ancora contrastata da tale isolamento. Con la morte della volontà empirica, prima dell'avvento della terra che salva, appare cioè, nel cerchio in cui essa muore, l'infinita verità del destino (includente la destinazione di quel cerchio). Ma poiché, con la morte, il sopraggiungere della terra isolata, quindi della pura terra, quindi della terra in quanto tale, è compiuto, ossia non sopraggiunge alcunché prima della terra che salva, allora l'apparire, nella morte, dell'infinita verità del destino è *immediatamente* seguita dall'avvento dell'Immenso, cioè della terra che salva dall'isolamento e conduce l'infinita verità del destino dinanzi alla Gioia concreta del Tutto, ossia dinanzi a ciò che l'Io del destino (ossia quell'infinita verità) in verità è (ognuno di noi essendo, nella sua essenza più profonda, un Io del destino). *Immediatamente*: appunto perché prima di quell'avvento non sopraggiunge alcunché dinanzi alla verità infinita che appare nella morte; e se nel tempo del contrasto tra destino e terra isolata trascorrono le epoche e i millenni della «storia del mortale», a questo trascorrere corrisponde l'*istante* della verità infinita che appare nella morte – l'istante essendo l'apparire di un contenuto che non varia anche se al di fuori di questo apparire appaiono le variazioni più ampie e complesse. E a quell'istante non solo corrispondono le epoche e i millenni della storia dei mortali, ma anche e innanzitutto il sopraggiungere delle terre nella costellazione infinita dei

cerchi del destino, dalla prima terra, la terra dell'alba, alla terra dell'aurora e a tutte le altre fino all'ultima terra – fino all'ultimo uomo (*Oltr.*, VI-VII). È pertanto necessario che, anche i troni dell'Io del destino in cui appaiono le prime terre del più lontano passato, con la morte della volontà empirica che appare nei loro cerchi si trovino anch'essi in un istante, come i troni delle terre del più lontano futuro. Per tutti, la morte è un istante (in cui lo splendore dell'Io del destino appare nella sua infinita verità) immediatamente seguito dal bagliore dell'Immenso della terra che salva.

Dalla prima all'ultima terra, con la morte della volontà che appare in esse, attendono tutte un istante, prima che nei cerchi a cui esse appartengono sopraggiunga la terra che salva. Ma le volontà empiriche differiscono tra loro, come differiscono le terre isolate in cui le volontà appaiono – come, da ultimo, differiscono le destinazioni del cerchio del destino in cui le terre appaiono. Le terre isolate sono tutte isolate, ma differisce il contenuto che in esse è isolato. Nella terra isolata le differenze tra gli uomini sono giudicate in base ai criteri della non verità (« bene »-« male », « magnanimità »-« meschinità », « intelligenza »-« idiozia », « bellezza »-« bruttezza », « primitivo »-« evoluto », ecc.), ma nello sguardo del destino la differenza tra le volontà non può essere che la maggiore o minore ampiezza della terra isolata (*non* la maggiore o minore distanza dalla verità del destino, ogni non verità, qualunque sia l'ampiezza – e la profondità – del suo contenuto, trovandosi a una distanza infinita dalla verità del destino). La differenza di quell'ampiezza può essere estrema. Ciò nonostante l'attesa della terra che salva è per ogni ampiezza la stessa: un *istante*. E tuttavia, dove sovrabbonda la terra isolata sovrabbonda la terra che salva. Tanto più ampia è la terra isolata tanto più ampia, dopo quell'istante, è la terra che salva: tanto più lungo è il salto dall'isolamento alla salvezza tanto più lontana appare la volontà che ha avuto compimento

nel cerchio in cui (come in tutti gli altri cerchi) sopraggiunge la terra che salva.

## VI. L'ISTANTE E LE TRACCE

Nell'*istante* della verità infinita che in un certo cerchio del destino, non più contrastata dall'isolamento della terra, appare con la morte dell'io della volontà empirica che appartiene a quel cerchio, è *impossibile* – si è mostrato – che la terra sopraggiunga in quel cerchio, ossia che vi sopraggiunga un qualsiasi essente. E tuttavia, sembra necessario che in quell'istante la terra continui a sopraggiungervi. («Sembra» necessario, perché quell'impossibilità è un modo, o individuazione, dell'incontrovertibile esser sé del destino – cap. I, IV – e quindi è impossibile che quella necessità sussista). L'aporia (che implicitamente è già stata risolta nel par. v del cap. V, ma che per la sua importanza è opportuno riprendere in considerazione) è formulabile nel modo seguente.

A quell'istante – nel quale appare il (o che compete al) cerchio in cui l'io di una volontà empirica muore – corrisponde il percorso che conduce, nella costellazione degli altri cerchi del destino, dalla terra dell'alba all'ultima terra: corrisponde la totalità degli essenti della pura terra e della terra isolata che sopraggiungono prima del tramonto dell'isolamento della terra, cioè prima dell'avvento della terra che salva. Ma ogni essente è unito ad ogni altro da una relazione necessaria, e tale relazione è la presenza di ogni essente in ogni altro: la presenza per la quale ogni essente è presente, come negato, in ogni altro. Tale presenza è la *traccia* di quell'essente in ogni altro (V, v; *Glr.*, VI, II). Nel percorso che conduce dalla terra dell'alba all'ultima terra, gli essenti della terra sono dei sopraggiungenti e *quindi* è un

sopraggiungente la loro relazione con quell'istante; sì che in quell'istante essi vanno lasciando via via le loro tracce. È infatti impossibile che ve le lascino prima di sopraggiungere. Ma il sopraggiungere di queste tracce appartiene alla terra, ossia alla totalità del sopraggiungere. (Il quale è un incominciare ad *apparire*, giacché le terre degli altri cerchi sono in relazione agli essenti che in quell'istante *appaiono* – e tali tracce incominciano ad apparire anche se rimangono indecifrate). La terra continua quindi a sopraggiungere in quell'istante, che pertanto non può essere un « istante », ma è un luogo in cui lo sfondo del cerchio in cui muore l'io di una volontà empirica accoglie il sopraggiungere di quella forma di terra che, appunto, è l'insieme delle tracce che le infinite terre degli altri cerchi vanno lasciando in quel cerchio. Se così stanno le cose, la morte non può essere l'imminenza della Gioia, ma è il permanere del contrasto tra pura terra e terra isolata, e di un contrasto dove prevale la terra isolata, perché le tracce delle terre degli altri cerchi sono tracce di terre dove il loro isolamento prevale sulle pure terre che loro corrispondono.

L'aporia può essere riformulata dicendo che quell'istante non può cessare di essere in relazione alle terre degli altri cerchi (è cioè impossibile che l'essente in cui tale relazione consiste divenga nulla) e che d'altra parte è impossibile che tale relazione continui ad essere senza che resti negata la necessità che con la morte abbia compimento, nel cerchio dove la morte accade, la terra isolata e il suo contrastare la pura terra.

Prima di indicare l'elemento che consente a questa aporia di costituirsi e la contraddittorietà di tale elemento, si rilevi che non è possibile evitare la conclusione aporetica affermando che la morte è l'*isolamento* di quell'istante dalle tracce che in esso sopraggiungono – in modo che l'istante rimarrebbe tale (fino all'avven-

to della terra che salva) perché il sopraggiungere della terra sarebbe appunto ciò da cui la morte lo isolerebbe. Questo modo di risolvere l'aporia non è percorribile, perché la morte – si è mostrato – è il compimento della terra isolata e quindi del suo contrastare la pura terra; ma l'isolamento da quelle tracce (il cui apparire in quell'istante sarebbe peraltro necessario) è una configurazione della terra isolata, dove quest'ultima prevale sulla pura terra che, nel cerchio in cui l'io di una volontà empirica muore, le corrisponde, e dove dunque il contrasto tra terra isolata e pura terra non ha avuto compimento. Inoltre, sebbene isolate, quelle tracce sono pur sempre in relazione al contenuto dell'istante, e quindi è necessario che le tracce di tali tracce appaiano in quel contenuto. Pertanto, se si tien fermo (come anche in questo modo impercorribile di risolvere l'aporia si tien fermo) che le tracce da cui l'istante è isolato sono sopraggiungenti, allora il discorso aporetico può rispondere dicendo che le tracce che queste tracce lasciano nel contenuto dell'istante sono a loro volta sopraggiungenti, sì che con la morte la terra isolata continua ad apparire.

La risoluzione autentica dell'aporia qui sopra prospettata mostra che l'elemento su cui essa si fonda è il presupposto contraddittorio che le tracce lasciate in un essente Y da un essente X, in quanto X è un essente, *siano diverse* dalle tracce lasciate in Y da X, in quanto X è un essente che sopraggiunge in un cerchio diverso da quello in cui appare X. È, questo – dando alle variabili X, Y il valore che qui interessa –, il presupposto che, con la morte della volontà empirica, le tracce lasciate dalle altre terre (corrispondenti, queste terre, a X) nel contenuto dell'istante (e tale istante è corrispondente a Y), e lasciatevi in quanto tali terre sono degli essenti, *siano diverse* dalle tracce lasciate in tale istante da quelle terre, in quanto tali terre sono degli essenti che sopraggiungono

nell'apparire dei cerchi finiti del destino diversi da quello che, con la morte, è l'istante di cui si sta parlando.

Tale presupposto è contraddittorio perché, se quella *diversità* esistesse, l'incominciare ad apparire in Y, da parte di X, sarebbe l'incominciare ad essere, da parte di tale apparire. Infatti, solo se l'apparire di X in Y incomincia ad essere, le tracce di X (in Y) in quanto X appare possono essere diverse dalle tracce di X (in Y) in quanto X è un essente. Quando X incomincia ad apparire, questo suo apparire non incomincia ad essere, ma incomincia esso stesso ad apparire. In quanto è anch'esso un essente, anche l'incominciante apparire di X è un eterno; sì che le tracce lasciate da X (in Y) in quanto X è un essente *sono le stesse* tracce lasciate da X (in Y) in quanto X incomincia ad apparire.

Ma le tracce di X (in Y) – che sono insieme le tracce dell'incominciante apparire di X (in Y) – non sopraggiungono in Y: sono eterne; cioè la relazione tra X – e dunque tra l'incominciante apparire di X – e Y non sopraggiunge, è eterna. Ciò significa che, con la morte della volontà empirica, le tracce delle terre dei cerchi diversi da quello a cui compete di essere l'istante non sopraggiungono in esso, come invece vorrebbe l'aporia che si sta considerando. E pertanto la terra non continua ad apparire in esso, impedendogli di essere, in quanto istante, l'imminenza della Gioia.

In altri termini, se, incominciando, l'apparire di X *aggiungesse* qualcosa (una certa dimensione essente) alla totalità degli essenti, allora le tracce lasciate in Y da questo incominciante apparire sarebbero diverse dalle tracce lasciate in Y da X in quanto X è un essente, ossia è eterno. Ma quell'*aggiungersi* è impossibile perché implica la nullità originaria di quell'essente che è l'incominciante apparire; e questa impossibilità implica che l'incominciare, da parte dell'apparire di X, sia anch'esso (come X) un incominciare ad apparire. Il quale è un sopraggiungere nei cerchi finiti del destino, da parte di

un essente (l'incominciante apparire, appunto) che, eterno, appartiene alla totalità infinita degli essenti, cioè degli eterni. L'incominciare ad apparire compete infatti alle parti della totalità degli essenti e sopraggiunge in quelle altre parti del tutto che sono i cerchi finiti e la costellazione infinita dei cerchi.

Il sopra-giungente non aggiunge alcunché alla totalità degli essenti, e lascia nel non apparire la totalità infinita degli essenti che, nonostante l'indefinito dispiegamento della Gloria, non potrà mai entrare totalmente nei cerchi finiti e nella loro totalità. Alla totalità degli essenti si aggiungerebbe qualcosa se l'infinito entrasse totalmente nel finito: si aggiungerebbe ciò che ancora non esiste perché è impossibile che esista: il sopraggiungere e l'inclusione dell'infinito nel finito. Ma questo sopraggiungere e questa inclusione sono impossibili (*E.d.N.*, *Glr.*, *Oltr.*). Il sopraggiungere nei cerchi finiti non aggiunge alcunché alla totalità degli essenti in quanto esso è l'incominciare ad apparire in questi cerchi, è il *trattenersi* nel non apparire da parte dell'infinito che non appare e non può apparire nel finito – anche se, lungo l'indefinito percorso della Gloria, è sempre più ampia la dimensione del Tutto che va manifestandosi nel finito. E fermo restando che il sopraggiungere in quei cerchi non aggiunge alcunché alla totalità degli essenti perché il sopraggiungere (l'incominciare ad apparire) degli essenti è insieme il sopraggiungere (nell'apparire trascendentale del cerchio del destino) del loro sopraggiungente apparire (che in quanto sopraggiungente è apparire empirico). Quel *trattenersi* nel non apparire è quindi qualcosa di essenzialmente diverso da quel «ritrarsi» nel non apparire che le diverse versioni della riflessione fenomenologico-ermeneutica uniscono all'apparire del mondo.

A sua volta, l'istante che appare nel cerchio in cui una volontà empirica muore lascia le proprie tracce in ogni parte delle terre che negli altri cerchi continuano

a sopraggiungere dopo quella morte. Ma nemmeno in questo caso quelle tracce istituiscono relazioni nuove, con quelle parti, cioè relazioni che facciano via via incominciare ad essere qualcosa che prima non era, quale sarebbe, appunto, l'apparire di ciò che e nel cerchio dell'istante e negli altri cerchi incomincia ad apparire con la sua nuova relazione. Il contenuto di quell'istante è infatti un sopraggiungente, ma come ogni essente è un eterno che già da sempre è in relazione con ogni altro essente e quindi anche con le parti delle terre che negli altri cerchi sopraggiungono dopo quella morte – ossia già da sempre lascia le proprie tracce in ogni altro essente, e dunque sia negli infiniti essenti che precedono, sia negli infiniti essenti che, negli altri cerchi, appaiono dopo quella morte: così come a sua volta, si è rilevato, questa duplice dimensione infinita già da sempre lascia le proprie tracce nei cerchi dove la volontà empirica muore e nel contenuto dell'istante che sopraggiunge con la morte.

Anche in relazione all'obiezione che quell'istante abbia a instaurare, a sua volta, relazioni nuove, lasciando via via le proprie tracce nelle terre dei cerchi diversi da quello in cui tale istante appare, e quindi non riuscirebbe ad essere istante perché dovrebbe continuare ad accogliere in sé stesso la terra, va detto che tale obiezione è determinata dal presupposto contraddittorio che, con la morte della volontà empirica in un certo cerchio del destino, le tracce lasciate da quell'istante nelle terre degli altri cerchi, in quanto tale istante è un essente, *siano diverse* da quelle lasciate da tale istante in quelle terre, in quanto tale istante e quelle terre sono dei sopraggiungenti, ossia incominciano ad apparire. Questo presupposto è contraddittorio perché, come sopra si è richiamato, le tracce (di quelle terre nell'istante e dell'istante in quelle terre) non incominciano ad apparire.

Il cerchio del destino è l'apparire degli essenti nel loro essere inclusi nella totalità degli essenti, che peral-

tro non appare nel suo contenuto concreto, ma come totalità formale il cui contenuto va sempre più manifestandosi; e poiché nel destino ogni essente appare come eterno, nel destino appare come eterna, e pertanto necessaria, anche la relazione tra ogni essente e ogni altro essente. *Tutte* le tracce di ogni essente in ogni altro essente appartengono cioè eternamente ad ogni altro essente (V, v). Ciò significa, come si è rilevato nella terza sezione di questo paragrafo, che le tracce di un essente (X) in quanto è un essente *sono le stesse* tracce di tale essente in quanto esso incomincia ad apparire; e infatti eterno non è soltanto l'essente che incomincia ad apparire, ma è, insieme, il suo incominciante apparire; sì che la traccia lasciata negli altri essenti da un essente che incomincia ad apparire è essa stessa eternamente lasciata in tali essenti.

Quindi, anche tutte le tracce lasciate nell'*istante* che è costituito dal cerchio in cui la volontà empirica di tale cerchio muore non sopraggiungono, ma in esso sono lasciate già da sempre, eternamente; e pertanto vi sono lasciate eternamente, già da sempre e per sempre, anche tutte le tracce delle terre che dopo quella morte incominciano ad apparire nei cerchi diversi da quello in cui la volontà empirica muore. L'*istante* della morte – che non è l'«istante» del cosiddetto «passaggio dalla vita alla morte», ma è lo splendore della morte in quanto compimento, in un cerchio del destino, del contrasto tra la pura terra e la terra isolata – è un sopraggiungente, ma sopraggiunge in questo cerchio portando con sé la totalità delle tracce che in esso è eternamente lasciata dalla totalità degli essenti, quindi anche dalla totalità delle terre che negli altri cerchi sopraggiungono dopo quella morte – ossia porta con sé anche le tracce della totalità del futuro che a quella morte tien dietro, quindi anche quelle del futuro «prossimo» che precede l'avvento della terra che salva e l'oltrepassamento di quell'istante nella «Gloria della Gioia» (*Oltr.*,

IX, X). Appunto perché sopraggiunge già ricco di tutte le tracce del Tutto, l'*istante* della morte è l'imminenza della Gloria della Gioia.

L'aporia formulata e risolta, rispettivamente, nella prima e terza sezione del presente paragrafo è dunque fondata sulla tesi contraddittoria che gli essenti che non sopraggiungono lascino tracce che non sopraggiungono e che gli essenti che sopraggiungono lascino tracce che sopraggiungono. Contraddittoria è appunto questa simmetria. Infatti, è necessario che sia gli essenti che sopraggiungono, sia quelli che non sopraggiungono lascino tracce nessuna delle quali sopraggiunge. Ed è contraddittorio che ciò che sopraggiunge – come appunto l'istante della morte – incominci ad accogliere le tracce degli altri essenti, anche in questo caso avendo esso accolto tali tracce già da sempre, eternamente, prima di sopraggiungere.

Per l'impossibilità di questo loro sopraggiungere, le tracce del Tutto in ogni cerchio del destino appartengono all'unica dimensione iposintattica che appartiene allo sfondo (cioè alla persintassi) di ogni cerchio, cioè appartengono alla dimensione costituita dalla destinazione di ogni cerchio. Come la destinazione è ciò per cui ogni cerchio differisce dagli altri, così le tracce del Tutto in un certo essente differiscono dalle tracce del Tutto in un cert'altro essente, e quindi le tracce del Tutto nella destinazione di un certo cerchio differiscono dalle tracce del Tutto nella destinazione di un cert'altro cerchio. (Il modo in cui X è presente in Y differisce dal modo in cui X è presente in Z: appunto per la differenza tra Y e Z, ossia tra i due contesti in cui X è presente).

Ascoltando il linguaggio che testimonia il destino, l'io della volontà che appartiene alla terra del cerchio originario – ossia il « mio esser io », che peraltro è il portatore di quel linguaggio; e si sente vicino alla morte –

*prova gioia* venendo a sapere che l'istante della morte è l'imminenza della Gloria della Gioia. Lo viene a sapere non da sé, ma da ciò che il suo dire indica, cioè il destino – e il suo stesso voler dire non può essere un suo «prodotto», ma è destinato ad accadere. E anche questo il mio io «sa». Ma questa gioia provata è un equivoco. (E tuttavia è provata). Un equivoco in molti sensi. Non tanto perché quella gioia provata da un io della volontà non è la Gioia che è la stessa totalità infinita degli essenti (nemmeno il mio io compie infatti questa confusione), ma, innanzitutto, perché il «sapere» posseduto da un io è una fede, e se si crede (cioè si ha fede) che un contenuto saputo nella fede sia lo stesso nel caso in cui esso sia saputo anche nel destino della verità, questo credere è una contraddizione, perché tale contenuto non è lo stesso, ma diverso. Tutto ciò che l'io della volontà ascolta e sa è il contenuto di una fede, ossia non è verità. Che nel cerchio originario tale io provi gioia è quindi questo stesso una sua fede; ed è una sua fede che egli sia e si senta vicino alla morte e provi gioia perché è venuto a sapere che l'istante della morte è l'imminenza della Gloria della Gioia. E tuttavia questa gioia è provata, nel senso che se, come contenuto di una fede, essa non è, ossia è un positivo significare del nulla, tuttavia, in quanto appare nel contenuto del sogno in cui la fede consiste, essa non è un nulla, ma è qualcosa (cioè un eterno) la cui negazione è autonegazione.

## VII. L'ISTANTE E LA SIMULTANEITÀ

All'*istante* del cerchio in cui la volontà empirica muore *corrisponde l'intero sviluppo* che, negli altri cerchi, compete al sopraggiungere delle terre (pure e isolate), il quale ha inizio con quella morte e ha compimento col tramonto dell'isolamento delle terre e con l'avvento della terra che salva. (Si indichi con Sv questo intero svilup-

po –, che peraltro ha contenuti diversi in relazione alla diversità dei cerchi – in cui la volontà empirica muore – ai quali esso corrisponde). È cioè *necessario* che l'istante sia *simultaneo* a quell'intero sviluppo – al suo inizio, al suo compimento e a ogni essente intermedio. Che ciò sia necessario significa che tale corrispondenza-simultaneità non è un contenuto che appaia all'interno di uno o più cerchi finiti del destino, ma è una determinazione persintattica del destino, la quale (come ogni determinazione persintattica), sì, appare, ma in modo formale, sebbene questo contenuto formale sia, appunto, necessario, ossia qualcosa la cui negazione è una negazione dell'esser sé del destino, e pertanto è autonegazione. Quell'istante corrisponde ed è simultaneo a Sv e a ogni termine di Sv (dall'inizio al compimento di Sv) perché, si è mostrato, in quell'istante il sopraggiungere della terra ha compimento, ossia non appare più il sopraggiungere della terra, che invece continua a sopraggiungere negli altri cerchi in cui la morte non ha ancora raggiunto la volontà empirica che in essi appare.

La corrispondenza-simultaneità tra quell'istante e Sv è invece un contenuto che, *nell'apparire infinito* (ossia nella totalità concreta della Gioia), appare in modo concreto e, insieme, appare nel suo carattere di determinazione persintattica. Qualora siano intese come relative alla totalità degli essenti, le leggi della meccanica quantistica e quindi le « relazioni di indeterminazione » – che implicano l'imprevedibilità del futuro (e cioè una previsione semplicemente probabilistica di esso) perché è impossibile una conoscenza assolutamente totale e innegabile del presente, sulla base della quale si dovrebbe poter calcolare il futuro – possono esser considerate come un'implicita negazione dell'apparire infinito del destino della totalità degli essenti. L'apparire infinito è infatti l'apparire incontrovertibile il cui contenuto, che non è sopraggiungente, è la totalità concreta degli essenti e quindi è anche la totalità del sopraggiunge-

re della terra nella costellazione infinita dei cerchi finiti del destino; e nell'apparire infinito appare la contraddizione *specifica* che compete alla negazione della relazione necessaria tra ogni essente e ogni altro essente e quindi anche alla negazione della relazione necessaria che, nel sopraggiungere della terra, unisce ogni essente al proprio passato e al proprio futuro (*Taut.*, XX).

Ma se la meccanica quantistica può essere un rifiuto implicito dell'apparire infinito, essa opera tale rifiuto sulla base dei propri postulati, cioè sulla base di una fede che appartiene alla fede in cui consiste la terra isolata, e che d'altra parte è la scienza stessa a considerare come ipotesi falsificabile. Per aver potenza sul mondo – per *credere* di aver potenza – si constata (e questo stesso constatare, in quanto appartenente alla terra isolata, è un credere di constatare) che il sapere scientifico della natura e di tipo logico-matematico sia capace di realizzare (cioè si crede che sia capace) gli scopi che la volontà di potenza si propone; ma la volontà di potenza e l'apparato scientifico-tecnologico appartenendo alla terra isolata, sono negazione della verità del destino. Per quanto riguarda la meccanica quantistica, la tesi dell'imprevedibilità del futuro, dovuta all'indeterminatezza dell'osservazione del presente, si fonda anche sui postulati specifici riguardanti l'interazione tra oggetti atomici e gli strumenti di misurazione, e cioè la struttura dell'osservazione stessa è determinata da una teoria, che non può che essere ipotetica. (Lo stesso Heisenberg dichiara di aver fatto tesoro di un'affermazione occasionale di Einstein, per la quale «è la teoria a stabilire ciò che si può osservare» – sì che, si aggiunga, data l'ipoteticità della teoria segue l'ipoteticità dell'osservazione e dunque del carattere di indeterminazione dell'osservazione). D'altra parte, il concetto di una conoscenza assolutamente totale e innegabile del presente, sulla base della quale si possa calcolare la totalità del futuro è una con-

traddizione, perché quell'assolutezza richiede la conoscenza di quel futuro (e di quel passato) che in base a tale presunta assolutezza dovrebbe poter essere calcolato.

L'« osservazione » di cui parla sia la meccanica quantistica sia la teoria della relatività è l'apparire di una parte della totalità di ciò che appare nella terra isolata – e, a maggior ragione, di ciò che appare nell'apparire trascendentale in quanto esso è un tratto del destino e, includendo la totalità di ciò che appare, è anche l'apparire della terra isolata. Tutti gli essenti della totalità che appare nel cerchio dell'apparire trascendentale sono compresenti. Non nel senso che il sopraggiungere della terra non appaia, ma nel senso che l'apparire del sopraggiungere non sopraggiunge, ossia il « prima », il « poi » e l'« ora », rispetto al quale si istituiscono il « prima » e il « poi », non appaiono separatamente l'uno dall'altro, ma appaiono in una relazione al di fuori della quale ognuno di essi non è ciò che intende essere. È l'apparire di questa relazione a non sopraggiungere, sì che tale apparire è un « Ora » essenzialmente diverso dall'« ora » che sta tra il « prima » e il « poi », un presente essenzialmente diverso da quello temporale, una *simultaneità* essenzialmente diversa da quella che sussiste tra due essenti che appaiono entrambi nell'« ora » temporale. Il cerchio trascendentale dell'apparire non è incluso nel tempo, ma include il tempo. Questa simultaneità trascendentale all'interno dello stesso cerchio differisce dunque dalla simultaneità tra l'istante del cerchio in cui appare la morte della volontà empirica e Sv (definito all'inizio di questo paragrafo), giacché Sv è una sequenza di terre che appartengono a cerchi diversi da quello in cui appare la morte della volontà (anche se, come si è rilevato, la simultaneità trascendentale che sussiste all'interno dello stesso cerchio ha la stessa essenza della simultaneità che nell'apparire infinito sussiste tra la totalità degli essenti).

Alla scienza sfugge il senso dell'apparire e della si-

multaneità trascendentale (mentre verso di esso, sia pure all'interno della terra isolata, ha guardato il pensiero filosofico). Nella fisica quantistica e nella teoria della relatività (ma già prima, in Galilei), l'« osservatore » è la coscienza di una volontà empirica, ossia è un apparire empirico del mondo, esistente nel tempo e nello spazio. La critica che la teoria della relatività rivolge al concetto di « simultaneità » nella fisica classica si sviluppa completamente all'interno di un quadro concettuale dove si suppone che un « osservatore » munito di orologio sia « in un punto A dello spazio », che un altro « osservatore » munito di un « orologio del tutto simile » all'altro sia « in un punto B dello spazio » (e gli orologi sono ciò che nell'esperimento mentale viene osservato insieme al raggio di luce che va da A a B e ritorna da B ad A); e dove si suppone che gli « osservatori » o appartengano a un « sistema stazionario », oppure si muovano per movimento locale. È il quadro concettuale dove gli « osservatori » sono ciò che in una certa configurazione del senso comune della terra isolata è inteso come « corpi altrui » animato e guidato da una volontà cosciente. Proprio perché « è la teoria a stabilire ciò che si può osservare », è la teoria costituita dai presupposti che formano quel quadro concettuale a stabilire che l'« osservazione » esclude il concetto di « simultaneità » – che peraltro non ha nulla a che vedere con la *simultaneità* del contenuto dell'apparire trascendentale, ossia del contenuto del *cerchio* del destino che non è una figura geometrica, non essendo incluso ma includendo esso il tempo e lo spazio.

Poiché, in quanto volontà di trasformare le cose, nessuna attività umana pratica o teorica è possibile se non si sviluppa dall'apparire del diventar altro del mondo (che essa non può peraltro conoscere come terra isolata dal destino) e cioè se non si fonda su tale apparire, anche la scienza muove ogni suo passo partendo da tale apparire; che è sì un contenuto parziale dell'apparire trascendentale del destino, ma è una dimensione che,

essendo isolata dal destino, è la dimensione trascendentale di ogni attività dei mortali. Quando il pensiero filosofico che sopraggiunge all'interno della terra isolata si solleva al concetto di « Io » o di « Coscienza trascendentale », raggiunge, senza oltrepassarli, i confini della terra isolata, cioè esprime l'apparire trascendentale al cui interno va manifestandosi l'esistenza mortale. Si può dire, da un lato, che dopo l'idealismo classico e la fenomenologia il pensiero filosofico abbia perduto di vista il senso trascendentale di questo apparire e, dall'altro, che la scienza, pur fondandosi su di esso, se lo sia sempre tenuto alle spalle senza guardarlo in faccia, nemmeno quando si propone di essere la « teoria del Tutto ». Ma non ha nemmeno bisogno di guardarlo, perché la volontà di trasformare e dominare il mondo si esercita sempre su una parte di esso, isolata dal resto. (Isolata, tuttavia con l'intento di accrescere all'infinito l'insieme delle parti dominate. E se l'isolamento è la radice del dominio, l'isolamento del numero e della quantità dalla configurazione concreta del mondo mostra la radice essenzialmente pratica del pensiero matematico. Così come, peraltro, questa radice è mostrata dalle forme di isolamento dai modi filosofico-scientifici di verifica razionale presenti nella terra isolata, nelle quali consistono la religione e l'arte. Dove è proprio l'isolamento ad essere insieme la radice della grandezza dell'Errare in cui consistono la filosofia, la scienza, la religione, l'arte – la grandezza dell'Errare della terra isolata dal destino della verità).

Quando in un cerchio del destino sopraggiunge la morte della volontà empirica, sopraggiunge – si è mostrato – l'*istante* all'interno del quale hanno compimento, oltre alla volontà e alla terra isolata, sia il contrasto tra quest'ultima e il destino (e la pura terra), sia il sopraggiungere della terra; e il compimento di tale con-

trasto è il non contrastato apparire dell'infinita persintassi dello sfondo di quel cerchio, e di quell'unica determinazione iposintattica dello sfondo che è la destinazione di quel cerchio; e tale destinazione include già, eternamente, la totalità della terra isolata (e del suo contrasto con la pura terra del destino), le cui parti, nel loro esser isolate da essa, vanno d'altra parte via via apparendo in quel cerchio prima dell'avvento della terra che salva. (E la destinazione include il non sopraggiungente apparire del sopraggiungere in cui consiste la terra isolata). In quanto inclusa nella destinazione di un certo cerchio, la totalità della terra isolata mostra già, eternamente, oltre alle proprie parti intermedie, il proprio inizio e il proprio termine, ossia la propria ultima parte. Tale parte è il compimento del sopraggiungere della terra isolata.

Il compimento di ogni sopraggiungere implica necessariamente che incominci ad apparire (sopraggiunga) un essente che non è omogeneo agli essenti che costituiscono le parti di tale sopraggiungere. E il compimento può apparire come tale solo se quell'essente non omogeneo appare. Tuttavia questo essente non è il compimento. La compiutezza di una sequenza non può essere data da un elemento non omogeneo agli elementi da cui tale sequenza è costituita. Se il compimento fosse costituito dall'elemento non omogeneo, l'insieme degli elementi omogenei non sarebbe compiuto, e l'elemento non omogeneo sopraggiungerebbe come compimento di ciò che non potendo essere un compiuto è un insieme su cui è necessario che sopraggiunga un elemento omogeneo agli elementi di tale insieme. Il compimento di una sequenza non può essere nemmeno costituito dalla sintesi simultanea tra l'ultimo elemento omogeneo della sequenza e il primo elemento eterogeneo che sopraggiunge dopo quell'ultimo, giacché anche in questo caso il compimento sopraggiungerebbe su di una sequenza che, non essendo

compiuta (appunto perché mancherebbe dell'ultimo elemento omogeneo), sarebbe necessario che fosse completata dall'ultimo elemento omogeneo, laddove la sintesi tra l'ultimo elemento omogeneo e il primo elemento eterogeneo è un elemento eterogeneo. Ciò significa che il primo elemento eterogeneo (non potendo essere simultaneo all'ultimo elemento omogeneo, e nemmeno antecedente rispetto ad esso) è necessariamente successivo all'ultimo elemento eterogeneo, ossia al compimento della sequenza.

Il compimento del sopraggiungere della terra isolata implica necessariamente quell'essente non omogeneo che è il primo volto mostrato dalla terra che salva. Ma questo primo volto non è il compimento della terra isolata. Nell'*istante* del cerchio in cui la volontà muore e ha compimento la terra isolata non sopraggiunge ancora il primo volto della terra che salva; tuttavia, che il compimento della terra isolata implichi necessariamente il sopraggiungere di quel primo volto è una determinazione che appartiene alla destinazione dello sfondo della persintassi infinita di quel cerchio, e quindi, all'interno di tale determinazione, il primo volto della terra che salva appare, ma appare in modo formale. Nella verità della persintassi appare, nell'istante, il primo volto formale della terra che salva e insieme appare l'*omne consummatum est* (*consummatum*: reso compiuto, *perfectum*; *omne*: la terra isolata). Oltre il linguaggio, il cerchio del destino in cui la volontà muore «dice» a sé stesso questa *consummatio*. Non si tratta dell'«ultimo pensiero» di «chi» muore, che, comunque si configuri, è un pensiero dell'isolamento della terra; ma si tratta di una determinazione della verità del destino, che, non contrastata dall'isolamento della terra, appare con la morte.

Poiché l'istante che sopraggiunge con la morte è l'apparire della persintassi infinita della verità, l'istante vede il primo volto, ma anche tutti gli ulteriori infiniti volti della terra che salva – vede la Gloria della Gioia (e

quindi tutto ciò che viene indicato dal linguaggio che testimonia lo sfondo del destino e la relazione persintattica tra il destino e la terra) –, ma poiché vede tutto questo come dimensione persintattica, il suo vedere è un prevedere il concreto che già da sempre appare in modo persintattico. Nella persintassi che appare nell'istante che sopraggiunge con la morte appare quindi l'imminenza della terra che salva, e l'esser istante dell'istante, ossia la sua *simultaneità* rispetto all'intero sviluppo (Sv) che conduce la totalità infinita delle terre isolate degli altri cerchi fino all'avvento della terra che salva. E quando il primo volto di essa appare concretamente (il primo volto che è il primo elemento eterogeneo rispetto alla sequenza omogenea costituita dalla terra isolata del cerchio in cui sopraggiunge la morte della volontà), il primo volto della terra che salva è successivo all'ultimo volto della terra isolata (e contrastante la pura terra). L'*istante*, condotto nell'apparire dalla morte, è la dimensione senza durata, cioè senza elementi intermedi tra l'ultimo volto dell'isolamento e il primo volto della salvezza, cioè la simultaneità del «venerdì santo» e della «pasqua».

Nella diacronia, cioè nella non simultaneità essenziale che dalla terra dell'alba conduce all'ultima terra, quell'*istante* sopraggiunge su ogni terra in cui sopraggiunge la morte, e dunque anche sull'ultima. L'istante che sopraggiunge su ognuna di quelle da cui l'ultima è preceduta, da un lato è simultaneo a un insieme più o meno ampio degli sviluppi (Sv) delle altre terre fino all'avvento della terra che salva – più o meno ampio a seconda della maggiore o minore estensione, rispetto alla terra in cui sopraggiunge la morte, dell'insieme delle terre in cui la morte è già sopraggiunta; e dall'altro lato quell'istante è simultaneo a ogni altro istante che in altri cerchi sopraggiunge con la morte. Questa seconda simultaneità compete anche all'ultima terra. Quando su di essa la morte conduce l'istante, questo istante è simultaneo alla totali-

tà infinita degli istanti, ormai ovunque condotti dalla morte; ma è impossibile che esista una simultaneità con gli sviluppi (Sv) delle altre terre, che sono ormai tutti tramontati, cioè tutti compiuti e su ognuno di essi la morte ha condotto l'istante che gli compete.

## VIII. VERITÀ DELLA VOLONTÀ: LA GIOIA

La terra isolata è quella forma di apparire in cui consiste la fede originaria. Essa appare nel cerchio del destino. Tra i contenuti della terra isolata appare il luogo dove il dolore e il piacere, intesi nel senso più ampio (*Glr.*, VIII-IX), sono più intensi – essendo peraltro gli estremi opposti che contengono tutte le sfumature dell'«affettività», sì che quel luogo è lo stato affettivo fondamentale. Il piacere è il voluto (non è piacere un «piacere» non voluto); il dolore è il rifiutato (non è dolore un «dolore» non rifiutato). La maggiore intensità, in quel luogo, del dolore e del piacere, lo rende il luogo *più vicino* alla fede della terra isolata, ossia tale fede crede che esso le sia il più vicino; così vicino da identificarvisi, chiamandolo «io». Questo è l'io della volontà empirica («io empirico»), che dunque, come contenuto della fede originaria, è contenuto della volontà trascendentale che isola la terra dal destino. In quanto voluto e rifiutato, lo stato affettivo fondamentale appare nella volontà che lo vuole e lo rifiuta. La terra isolata è l'apparire di questo apparire – e appartenendo alla terra isolata l'affettività è un'obiezione al destino (cap. I). La volontà empirica è un apparire, innanzitutto perché la *decisione*, in cui questa volontà ha il proprio culmine, è la fede di avere la potenza di trasformare (o immobilizzare) qualcosa ed è la fede che qualcosa si troverà trasformato così come essa vuole (*D.d.N.*, XI, XVI). Volendo ottenere il voluto, essa lo vuole ottenere pienamente, cioè in modo che l'ottenerlo sia

unito allo stato affettivo del «piacere» – nel senso più ampio – ossia della «soddisfazione», che pertanto appartiene a ciò che la volontà considera come l'ottenuto. (Né con ciò si esclude che la volontà possa volere che l'ottenuto sia unito a quello stato affettivo che è l'assenza di ogni stato affettivo).

Tuttavia, proprio perché la volontà empirica è fede e la fede, in quanto fede, è dubbio, ossia indecisione, proprio per questo la volontà empirica (e innanzitutto la volontà originaria della terra isolata) è, in quanto tale, indecisione, non volontà – dunque essenziale impotenza e pertanto dolore, insoddisfazione, angoscia (*loc. cit.*). È impossibile che la volontà ottenga ciò che essa vuole, appunto perché essa è dubbio, indecisione, impotenza, dolore, e anche perché ciò che essa vuole è il divenir altro degli essenti, ossia è l'impossibile. È infatti impossibile che al contenuto di quella forma di apparire che è la fede competa l'indubitabilità e incontrovertibilità che, in modo più o meno esplicito, la fede gli attribuisce. Se un contenuto apparisse come indubitabile e incontrovertibile, cioè come necessità, esso sarebbe ciò che la volontà dovrebbe essere – e che invece non può essere – per essere volontà.

Ma un contenuto siffatto esiste: è il contenuto del destino. Al destino compete ciò che la volontà vorrebbe essere e non può essere: il destino è l'apparire di quella necessità del proprio contenuto che la volontà ha fede di essere, ma proprio perché ha questa fede è impossibile che lo sia. Ciò significa che, al di fuori dell'isolamento della terra, la *verità della volontà* è il destino, ossia è l'apparire della necessità. Il destino è l'aver già da sempre «ottenuto» il proprio contenuto: non perché abbia già da sempre «rimosso» qualcosa, facendolo diventare altro, ma perché è l'apparire di ciò che con necessità compete agli essenti, in quanto tali. Il destino è la *verità dell'ottenere*, cioè della *soddisfazione*, del *piacere*, e quindi della *felicità*. La verità dello stato affettivo che è

unito alla verità della volontà che ottiene è innanzitutto lo sfondo e pertanto la destinazione dei cerchi del destino. Tale verità è l'albeggiare della Gioia (che dunque non è una determinazione «psicologica», lo «psichismo» essendo una dimensione che appartiene all'io empirico della volontà). L'albeggiare della Gioia appare già da sempre.

Quando una volontà empirica muore, è la *verità* dello stato affettivo – la verità che già da sempre appare – a incominciare ad apparire, nel cerchio in cui questa volontà muore (e prima del tramonto della terra isolata), come non più contrastata dall'isolamento della terra. La verità dello stato affettivo si dispiega dal già da sempre manifesto albeggiare della Gioia – prima contrastato e poi, con la morte, non più contrastato dalla terra isolata – agli infiniti altopiani della Gloria della Gioia. Ciò che il linguaggio testimoniante il destino chiama «Gioia» è, rispetto al suo albeggiare, l'eterno mezzogiorno della Gioia: l'eterno apparire infinito e assolutamente concreto del Tutto, nel quale è già da sempre oltrepassata la totalità delle contraddizioni dell'infinita costellazione dei cerchi finiti del destino e l'infinità del quale accoglie, rendendola possibile, la Gloria della terra e quindi la Gloria della Gioia.

L'istante che appare dopo la morte – l'albeggiare della Gioia, non più contrastato dalla terra isolata, compiuta ma non ancora tramontata – è seguito dal tramonto della terra isolata, ossia dal sopraggiungere della terra che salva dall'isolamento e dall'incapacità della pura terra di oltrepassare il proprio esser contrastata dalla terra isolata. L'avvento della terra che salva oltrepassa la totalità delle contraddizioni della terra isolata e quindi la totalità del dolore e di quella forma di dolore che è il piacere. Ma questo avvento è la verità dello stato affettivo in cui appare la necessità del sopraggiungere della salvezza. È il mattino della Gioia. Si dispiega all'infinito verso il suo mezzogiorno.

# POSTILLE

# XIII
# OBLIO E RICCHEZZA DELLA TERRA ISOLATA

## I. RIPRESA DEI CAPITOLI XI-XII

Quando muore quell'essente eterno che è una volontà empirica, è necessario – si è mostrato – che il luogo eterno e infinito del destino, che eternamente appare nel cerchio in cui tale volontà muore, appaia, col compimento di quest'ultima, non più contrastato dal linguaggio di cui essa è la portatrice e che è linguaggio delle parole e del corpo. Il linguaggio che testimonia la terra e la isola dal destino è infatti la forma originaria della volontà (che in quanto tale è volontà di potenza) e l'agire del corpo dell'uomo è lo stesso agire delle sue parole. Quel luogo eterno e infinito è lo sfondo, l'eterno esser Io del destino; e, se la volontà che muore è il mio io empirico, lo sfondo è il mio eterno esser Io del destino. Esso include la propria destinazione e quindi, già tutta dispiegata, la totalità della terra isolata in cui la volontà muore, e già tutta dispiegata, la pura terra su cui l'isolamento getta la propria rete portando alla luce la terra isolata.

Lo sfondo del destino accoglie la terra isolata non in quanto, già tutta dispiegata, già da sempre gli appartiene, ma in quanto le parti di essa sono a loro volta isolate dal suo esser totalmente dispiegata e appaiono via via,

portando alla luce il tempo del prevalere della terra isolata, ossia il diventar altro *via via* – laddove la terra isolata che appare eternamente nello sfondo è la fede non sopraggiungente che ha come contenuto la totalità *compiuta* del diventar altro.

È necessario che lo sfondo, includendo la propria destinazione alla terra (e quindi, da ultimo, all'infinità di infiniti in cui consiste la terra che salva, *Oltr.*, IX), includa eternamente l'apparire della terra isolata e della pura terra perché esse sono il fondamento della specificità della destinazione, ossia di quell'esser *questo* e non altro, per il quale uno sfondo differisce da tutti gli altri (cap. XII). La morte della volontà empirica è il compimento del contrasto tra terra isolata e pura terra, e d'altra parte, proprio perché la terra isolata appartiene alla destinazione, alla destinazione appartengono anche il contrasto tra terra isolata e pura terra, e anche il compimento di tale contrasto. Appartengono anch'essi all'esser *questo*, che differenzia una certa terra da ogni altra (cioè differenzia la destinazione a questa terra, e a ciò che la oltrepassa, da ogni altra destinazione). La terra isolata appare via via così come appare perché è a sua volta contrastata dalla pura terra ed è in questo suo configurarsi che la terra isolata appare eternamente nella destinazione, cioè come non sopraggiungente fede nella totalità del sopraggiungere contrastato dalla pura terra.

Poiché con la morte e il compimento della volontà lo sfondo (quindi la destinazione) appare non più contrastato dall'isolamento della terra, ha compimento l'apparire dell'eterno in cui consiste la relazione dello sfondo all'isolamento e sopraggiunge l'eterno in cui consiste la relazione dello sfondo al compimento della terra isolata. Ciò che permane identico nel succedersi di queste due relazioni (dove lo sfondo è presente, appunto, in quanto è in relazione alla terra) è lo sfondo in quanto tale.

La pura terra che nella destinazione appare eternamente come fondamento dell'eterno apparire della terra isolata è la terra che appare sino al compimento di questo suo carattere fondante (cioè sino al compimento del contrasto tra pura terra e terra isolata). Tale compimento rende compiuto (non annientato) questo suo eterno apparire in correlazione all'eterno apparire della terra isolata – l'eterno apparire che anticipa la morte della volontà, cioè il compimento della terra isolata che va via via apparendo (e che, appunto, si distingue dalla terra isolata che appare eternamente nella destinazione). Tale distinzione tra queste due forme della terra isolata compete dunque anche alla pura terra. Se si nega che oltre ad essa che appare eternamente esista una pura terra che va via via apparendo (come appunto accade per la terra isolata), e lo si nega perché le parti della pura terra apparirebbero isolate dalla totalità di essa che appare eternamente, e quindi sarebbero in contraddizione con essa, non si tiene presente che queste parti sopraggiungono pur sempre nello sguardo del destino della verità, sì che il loro isolamento è sì una contraddizione, ma non una contraddizione che è tolta negando il contenuto della parte isolata (questa è la forma normale della contraddizione), bensì è una contraddizione che è tolta con l'apparire della totalità concreta a cui la parte appartiene (ossia è una contraddizione C).

Il compimento del contrasto tra il destino e la terra isolata che va via via apparendo, necessariamente implicato dalla morte della volontà dell'io che a tale terra appartiene, è il compimento, oltre che del sopraggiungere della pura terra, del sopraggiungere e della terra isolata in quanto tale e della terra isolata in quanto appare, nella volontà, come disponibile al suo esser dominata da essa (fondata sulla terra isolata in quanto tale). L'esser volontà – cioè corpo e linguaggio – dell'io empirico della terra isolata non è dunque qualcosa di poco conto: ha un peso gigantesco: è la fede inestirpabile e

irrinunciabile che la terra abbia la configurazione che appunto la volontà le assegna e che effettivamente appare all'interno di questa assegnazione, che è insieme la fede di dominare e trasformare la terra.

Questa fede permane, e inestirpabile, nell'io empirico, anche quando il linguaggio che testimonia il destino, e che nella terra isolata viene inteso come appartenente a quell'io, mostra l'esser fede di tale fede, cioè la sua non verità, il suo essere negazione del destino – sebbene, quando e in quanto appare come siffatta negazione, tale fede differisca da « sé stessa » quando e in quanto non appare con questo carattere. Queste due fedi, profondamente differenti, hanno peraltro in comune un tratto di fondo, quello sul fondamento del quale una è isolata e l'altra non è isolata dal destino: rispettivamente, quella che il linguaggio non pone e quella che esso pone come negazione del destino: quella, dunque, che è l'isolamento dell'altra e quest'altra – ciò che non è isolato essendo il più simile a sé in quanto isolato e tale similarità essendo il tratto di fondo che è comune ai due simili. Inoltre, se la fede che è posta dal linguaggio come negazione del destino non è isolata da esso, questo non isolamento non riesce tuttavia – si sta dicendo – a estirpare tale fede.

Vanno dunque distinti due significati del compimento del contrasto tra destino (che è insieme destino della pura terra) e isolamento della terra. 1) La morte di una volontà empirica è, nel cerchio in cui essa muore, il compimento del sopraggiungere della terra: sia della terra isolata e del suo apparire disponibile alla volontà di trasformarla, sia della pura terra; e quindi ha compimento il contrasto tra pura terra e terra isolata. Ma, prima dell'avvento della terra che salva, il contrasto che ha avuto compimento non è oltrepassato dal sopraggiungere, in quel cerchio, di alcun essente. È in questo suo non essere ancora oltrepassato (la terra che salva essendo destinata a oltrepassarlo) che il contrasto compiuto

appare eternamente nella destinazione del cerchio in cui la volontà muore: nella destinazione che peraltro anticipa formalmente la concretezza della terra che salva (essendo l'assenza di questa concretezza a rendere compiuto il contrasto, nonostante la presenza di questa anticipazione formale). 2) Con il sopraggiungere della terra che salva l'isolamento della terra è oltrepassato; quindi è oltrepassato (e conservato) il contrasto tra terra isolata e pura terra. È oltrepassata (e conservata) la destinazione – appartenente al cerchio in cui la volontà muore – in quanto anticipante solo formalmente la concretezza della terra che salva: è oltrepassata la persintassi dello sfondo di quel cerchio, e di ogni cerchio del destino, in quanto in essa non appare ancora quella concretezza.

*Nota.* L'io empirico che appartiene alla terra isolata che appare nel cerchio originario del destino – ed è pertanto qualcosa la cui esistenza, come l'intero contenuto della terra isolata, è contenuto della fede e che nella fede è chiamato «io»: l'io empirico della «mia» volontà cosciente che si crede capace, per quanto le è consentito, di far diventar altro la terra – è quell'apparire della terra come dominabile che si fonda sull'apparire della (cioè sulla fede nella) disponibilità della terra al dominio, cioè sull'apparire del diventar altro (dove questo apparire è la stessa fede in cui consiste la terra isolata). Ma il mio esser io non solo ha fede di trasformare la terra – innanzitutto mediante sé stessa, il proprio corpo e il proprio linguaggio –, ma crede anche di saper testimoniare il destino e di capirlo e gioirne, e a volte temerlo. In tal modo il destino è un voluto, un «amato», ossia è incluso nella terra isolata; quindi non è il destino – nemmeno quando il mio io ne gioisce, credendo di sapere che l'imminenza della morte è l'imminenza della Gioia.

È analoga, questa, alla situazione che lungo la « storia del mortale » si presenta all'inizio della volontà di verità, cioè quando la filosofia nasce e il mortale vuole l'*epistḗmē* della verità *per* poter essere *veramente* felice, assumendo quindi la verità come un *mezzo* che è guidato e determinato da uno scopo che non può che essere *non* verità. Lo stesso pensiero greco si rende conto che, quindi, la verità non è più tale se essa è mezzo per realizzare uno scopo, inevitabilmente diverso da essa; e pertanto intende la verità come scopo – che per essere realizzato richiede, come mezzo, una vita felice. Come vita dell'individuo e della *pólis*, essa è veramente felice solo in quanto si adegua a tale scopo. Così, la verità è lo scopo della volontà di far diventar altro gli enti, di produrre il loro andirivieni tra l'essere e il non essere. Ma questa è la situazione dove certi altrui esser io della « storia del mortale » vogliono la verità della terra isolata e ne gioiscono.

Invece il mio io vuole, gioendone, il destino della verità (e tuttavia insieme tradendolo nella misura in cui egli vive come scopo il proprio gioire). Ciò accade all'interno di una continua oscillazione (presente nella terra isolata del cerchio originario), dove il linguaggio che testimonia il destino appare (facendo gioire il mio io) ed è dimenticato; è assente e riappare – e quando è dimenticato ed è assente si fa avanti, più gravoso, il dolore per ciò che la mia volontà non ha ottenuto e ha perduto. Ma quando il linguaggio che testimonia il destino si ripresenta nel mio esser io, si ripresenta anche quel gioire che, sì, tradisce la verità del destino, ma riempie l'anima. È ambiguo, il gesto del linguaggio che vuole indicare il destino; esso è una forma della terra isolata; in quanto fede è malafede; è ambigua l'« anima » stessa che ne è riempita, cioè la volontà del mio esser io. E tuttavia l'apparire di quel gesto – l'apparire pertanto del mio stesso io e del mio ambiguo gioire – conduce nel cerchio originario una terra isolata che è nuova in ogni sua parte, sebbene essa stessa venga e vada come

quel gesto; ed è nuova in un senso essenzialmente diverso da quello per cui basta che questa lampada si accenda o si senta una voce lontana perché incominci ad apparire una terra che è nuova rispetto a quella che circondava questa lampada spenta o il silenzio.

L'andirivieni di quel gesto è insieme il mio continuo oscillare tra l'essere una volontà che vuole trasformare la terra lasciando ai margini, o addirittura dimenticando il linguaggio che testimonia il destino, e l'essere una volontà che avendo presente tale linguaggio sa (è convinta, ha fede) e dice di essere malata (cioè negazione della verità) non in quanto voglia questo piuttosto che quest'altro, ma in quanto volontà, e dunque qualsiasi cosa voglia e faccia (compreso il non voler più volere, che è anzi una delle forme eminenti della volontà). È il contenuto di una fede il suo sapersi malata – ma non perché invece sia sana (giacché il suo credersi sana è il contenuto di una fede ancor più malata).

Quando è volontà in cui appare il linguaggio che testimonia il destino, essa sa di esserne la negazione e tuttavia, come è una nuova terra quella che appare con questo linguaggio, così è una nuova terra quella che appare con tale consapevolezza. Anche qui, lo specifico modo di errare che si presenta con la volontà di testimoniare il destino mostra una terra isolata essenzialmente diversa da quella che si mostra in assenza di tale volontà – mostra infatti l'eternità di ogni essente e quindi di tutto ciò che la terra porta con sé. Pur essendo un gesto che, proprio in quanto volontà di testimoniare, cioè di designare, è negazione del destino, la volontà testimoniante lascia apparire il destino e il destino della terra: non lo conduce nell'apparire (perché anzi è tale testimonianza a sopraggiungere nel cerchio dell'apparire del destino), ma incomincia a sottrarre il suo apparire alla prevaricazione delle voci che testimoniano la terra isolata.

D'altra parte, ciò non significa che questo diverso modo dell'errare «debba esser preferito» a quello in cui la

volontà ignora la propria malattia. Il « dover preferire » presuppone una volontà libera, posta di fronte a un'alternativa in relazione alla quale abbia la capacità di scegliere il dovuto: il dover preferire presuppone l'impossibile, il nulla. Sebbene con un ritmo apparentemente casuale, la mia continua oscillazione tra quei due modi dell'errare accade con necessità (come tutto ciò che è inviato dalla destinazione di ogni cerchio del destino). Prima dell'avvento della terra che salva, tutti i popoli sono destinati a questa oscillazione (*Oltr.*, X, II-III) – sono destinati, tutti, ad esser portatori della testimonianza del destino. Durante il tempo in cui l'oscillazione approda su questa testimonianza (cioè sul mio e sull'altrui esserne il portatore) essa toglie spazio alla volontà che testimonia la terra isolata. Il destino invia allora, in quel tempo, l'illudersi (mio e altrui) di gioire per ciò che il linguaggio lascia apparire. Ma il destino sono Io, come cerchio finito del suo apparire – e ogni altro Io della costellazione infinita dei cerchi finiti del destino –, ossia come luogo in cui si mostra in forma finita l'apparire infinito del destino: l'infinito che in verità Io e ogni Io *siamo* nel nostro Inconscio essenziale e più profondo (*E.d.N.*, *D.d.N.*, *Glr.*, *Oltr.*).

## II. STRATIFICAZIONE E ORDINE DELLA STRATIFICAZIONE DEL RICORDO

In quanto appartenente al contenuto della terra isolata del cerchio originario (ossia al contenuto dell'apparire che costituisce la fede in cui consiste la terra isolata), il ricordo è la fede nell'esistenza di un essente che è *interpretato* in modo specifico – dove tale fede (come ogni fede) è il semplice, infondato apparire di tale esistenza. L'interpretare è a sua volta una fede, cioè un apparire. L'apparire della totalità della terra isolata è

pertanto apparire dell'apparire (parziale) in cui il ricordo consiste, e poiché quest'ultimo apparire è l'apparire di un contenuto interpretato, e l'interpretare è a sua volta un apparire, il ricordo è una struttura complessa dove il ricordato è il contenuto di un apparire, fede (l'interpretazione), che è a sua volta contenuto di un altro apparire (il ricordare), che daccapo è contenuto dell'apparire della totalità della terra isolata.

Lo specifico interpretare che compete al ricordo appartenente alla terra isolata del cerchio originario è la fede 1) che il ricordato sia qualcosa su cui la volontà empirica appartenente a tale cerchio non ha più potenza, 2) che quindi esso sia un passato, 3) che sia immagine inadeguata di qualcosa che non è più presente, 4) che sia collocato in un certo punto del passato, 5) essendo il passato (come il futuro) una serie di stratificazioni che si succedono secondo un certo ordine, ma il contenuto concreto delle quali non riesce a sua volta ad essere presente nell'immagine inadeguata in cui il ricordato consiste. L'elenco è aperto, ma indica quell'eterno che è l'*individuazione*, nella terra isolata del cerchio originario, dell'*essenza* (*Glr.*, VI, III sgg.) in cui consiste la struttura del ricordo e che negli altri cerchi si individua in modo congruente alla loro singola destinazione.

Il continuo variare della terra isolata include il continuo variare del modo in cui, all'interno di essa, appare il rapporto tra il presente, il passato, il futuro; include pertanto il continuo variare dell'ordine secondo cui essi si succedono. Le scienze storiche si propongono di stabilire e determinare quell'ordine, ma esse stesse appartengono alla terra isolata e il loro stabilire e determinare è un insieme di teorie ipotetiche più o meno confermate secondo i postulati e i criteri, essi stessi ipotetici, in base ai quali si crede – come accade in tutte le scienze – che un'ipotesi sia confermata. Inoltre, il loro aver stabilito e determinato in un costrutto teorico (pe-

raltro provvisorio) l'ordine di successione dei « fatti storici », appare esso stesso continuamente variante – come peraltro continuamente variante appare l'ordine di successione del linguaggio che testimonia il destino, appartenente anch'esso alla terra isolata.

Nessuno dei diversi e varianti ordini di successione del presente-passato-futuro che appaiono nella terra isolata può essere quello secondo il quale essa va *in verità* apparendo, ossia quell'unico ordine dove il sopraggiungere di un certo stato della terra isolata è, rispetto allo stato da cui è preceduto, ciò il cui non sopraggiungere è un che di contraddittorio – e non solo nel senso « trascendentale » per il quale è contraddittorio che la terra, e quindi la terra isolata, sopraggiunga in modo diverso da quello in cui « di fatto » sopraggiunge (sì che il sopraggiungere non è un semplice « fatto », ma è necessità), ma nel senso « specifico » per cui è necessario che esista una contraddizione « specifica », cioè propria soltanto dell'affermazione che l'apparire di *un certo* stato della terra (*un certo* eterno che appare) *non* sia seguito da quel *cert'altro* stato che appare e non sia preceduto da un *cert'altro* stato ancora (*Taut.*, XX).

L'ordine di successione in cui la terra va *in verità* apparendo (e che quindi è anche l'ordine secondo cui si succedono gli ordini di successione che nella terra isolata vanno continuamente variando) appare nello sfondo di ogni cerchio del destino (il linguaggio che testimonia il destino non sa indicare il contenuto determinato delle contraddizioni « specifiche», di cui si è detto qui sopra), giacché allo sfondo di ogni cerchio appartiene quella destinazione alla terra che è già da sempre l'apparire della totalità della terra di quel cerchio, cioè della terra che prima della morte va mostrando via via le proprie parti isolate da essa. Pertanto, nell'*istante* a cui la morte conduce, non solo la pura terra del dio di quel cerchio appare libera dal contrasto con la terra isolata e dalla sua prevaricazione, ma la terra isolata ap-

pare nell'ordine di successione dei suoi contenuti che *in verità* le compete. Questo, sebbene tale ordine non possa apparire con la concretezza che sarebbe data dall'apparire delle contraddizioni specifiche richiamate qui sopra. Infatti tale concretezza non appare nella terra isolata che va mostrando via via le proprie parti (isolate da esso in quanto totalità), ed è proprio questa terra ad appartenere eternamente, come non sopraggiungente totalità delle parti, alla destinazione.

Nel cerchio del destino appare il sopraggiungere delle parti della terra isolata (e tali parti sono le fedi in un contenuto particolare di essa); *cioè* appare il passato – perché il passato che appare in quel cerchio, dunque incontrovertibilmente, è il « prima » senza il cui apparire *come « prima »* e senza il cui *permanere* quando appare il « poi » il « poi » non potrebbe apparire *come « poi »*. (L'apparire del sopraggiungere del « poi » non sopraggiunge: né prima del « poi » né insieme ad esso). Nel cerchio originario del destino appare inoltre la stratificazione temporale della terra isolata – ossia appare una molteplicità di « prima » che sono essi stessi un « dopo » –, ma il linguaggio che testimonia il destino non sa dire come, nel destino, appaia l'*ordine* di tale stratificazione (pertanto non sa indicarlo se non formalmente). Infatti la stratificazione è variante, non appare sempre nello stesso modo. Appare, ad esempio, la fede che l'esser uomo che, come io empirico, appartiene alla terra isolata del cerchio originario (sia h questo esser uomo) si trova in una stanza s della casa (sia F questa fede); e su questa fede sopraggiunge la fede (F') che h si è recato nella stanza s'. F' può apparire come sopraggiungente solo in quanto F appare e permane con l'apparire di F'. Tra F e F' non appare alcun altro contenuto. Ma a un certo momento sopraggiunge la fede che ricorda che « non è vero » che tra F e F' non sia apparso alcunché, ma che h, prima di entrare in s' aveva intravisto dal corridoio le finestre aperte di s' (sia F'' questa fede inter-

media). Col sopraggiungere di F'', il presente F' appare come il passato (ossia come ciò che *era* presente) rispetto a cui F'' (che pure è ricordato come passato) è il presente. Un rovesciamento, questo, che si ripresenta continuamente all'interno di situazioni analoghe. Nel cerchio del destino appare cioè che nella fede in cui consiste la terra isolata il passato è stratificato (appare il sopraggiungere delle diverse fedi particolari), ma appare anche che tale fede rivede continuamente l'*ordine* della stratificazione. In relazione alla sequenza F, F', F'', la fede nel sopraggiungere di F'' è insieme la fede che F'' era stato dimenticato (una fede che tuttavia non è in grado di escludere il sopraggiungere della fede che « non è vero » che F'' sia stato dimenticato, ma che F'' è apparso per la prima volta o è un « falso ricordo »).

L'esser uomo che appare nella terra isolata del cerchio originario è l'« io » della volontà che assume come più o meno disponibile il contenuto che appare nella terra isolata. Questa assunzione è l'esperire di tale esser uomo – ed essa assume quello stesso « io » come disponibile a sé stesso. La sequenza F, F', F'' appartiene pertanto a questo esperire. È innanzitutto l'esperire di questo « io » ad apparire, nel cerchio del destino, come una stratificazione nel tempo, la quale mostra però un ordine continuamente variante. Incontrovertibile è l'esistenza passata di questo « io », non l'ordine della stratificazione. (Fermo restando che l'intero contenuto della terra isolata non solo è controvertibile, ma, proprio perché è siffatto contenuto, è negazione del destino). Questo « io », che ha fede che i morti siano stati vivi (e quindi ne dubita), ora è solo: di lui appare soprattutto il suo esser impegnato a scrivere dei morti e dei vivi; ma anche i vivi, ora, sono assenti, cioè sono dei passati. Nessuno di essi appartiene più alla serie H...H'''... intesa in senso stretto. Anche l'ordine della loro stratificazione non si mostra incontrovertibilmente. Che alla serie H...H'''... corrispondano la serie K...K'''... e la serie HH...H'''H'''... (e

che a K...K'"... corrisponda KK...K'"K'"...) è già stato mostrato (capp. VII-VIII). Ma qual è il contenuto della serie H...H'"..., che ora è tutta un passato e il cui riapparire è possibile, ma con combinazioni sempre diverse dei suoi termini, che, per quanto breve sia stata la loro assenza, si ripresentano essi stessi in qualche modo mutati?

Dell'ordine della stratificazione del passato della terra isolata, il linguaggio che testimonia il destino sa indicare solo l'aspetto formale. Tale stratificazione appare nel cerchio del destino perché in esso, apparendo la terra isolata, appare il succedersi delle fedi in cui consistono i ricordi. Infatti, in esso appare che nell'«ora» (nel presente) permane qualcosa del «prima», ed è necessario che permanga, e appare che il contenuto dell'«ora» è l'apparire della fede che la terra sia disponibile, in maggiore o minor misura, alla volontà dell'io empirico, cioè alla fede in cui tale volontà consiste. (L'«ora» è questa fede, che decide e crede di avere o non aver ottenuto, e si propone di ottenere un certo futuro, e attende, sperando o temendo, gli eventi futuri che essa non crede in suo potere, ma che si propone di padroneggiare il più possibile – e anche il suicidio è una forma di tale proposito).

Ciò che passa è la fede nella disponibilità di una certa configurazione della terra (isolata) – e pertanto ciò che passa è la relazione tra la fede in cui consiste la terra isolata e la fede in quella disponibilità, Questa fede è il «prima» che innanzitutto permane nel «poi» costituito dalla fede nella disponibilità di una cert'altra configurazione della terra («innanzitutto», nel senso che il linguaggio lascia aperto il problema di ciò che permane dei contenuti di quelle configurazioni). Ciò che del «prima» permane nell'«ora» permane come un «prima», non come un «ora», cioè permane come un passato. Ma, che il contenuto del «prima» (del passato) ap-

paia come tale nel ricordo, significa che esso appare come ciò che, quando appariva come un «ora», appariva come fede nella disponibilità della terra, e che, ora che è passato, il suo esser questa fede non si prolunga più nel nuovo ora (ossia nella fede nella disponibilità di una nuova configurazione della terra), ma appare compiuto (*perfectum*): quando il contenuto dell'«ora» appare come un passato, la fede che in quell'«ora» crede di avere a disposizione una certa configurazione della terra isolata appare compiuta.

Poiché nel cerchio del destino appare la stratificazione, cioè il succedersi delle fedi all'interno della terra isolata, è necessario che il loro sopraggiungere sia insieme il permanere, in esse, di ciò che esse hanno oltrepassato. Nei ricordi, esse sopraggiungono per lo più precedute dall'assenza di un contenuto determinato, sono precedute dal «buio» (oppure sono precedute da ricordi che la fede non considera come il proprio «prima» immediato – anche perché spesso appare prima un ricordo più recente di un ricordo meno recente che invece appare poi); ma questa forma di precedenza, in quanto appartenente alla terra isolata, non può avere verità, è negazione del destino.

Al di là dell'ordine in cui nella terra isolata si mostra la stratificazione delle fedi passate, è quindi necessario che la stratificazione abbia, nello sguardo del destino, un ordine diverso, in cui il sopraggiungere di ogni fede sia insieme il permanere del passato, ossia di ciò che è il «prima», rispetto a tale fede, il cui apparire è ciò senza di cui tale fede non potrebbe apparire come sopraggiungente. Ma poiché ciò che passa è la fede nella disponibilità di una certa configurazione della terra (isolata), l'ordine della stratificazione del passato implica il permanere, lungo l'intera stratificazione, della fede nella disponibilità di una certa configurazione della terra (rispetto alla quale configurazione rimane aperto il problema, per il linguaggio che testimonia il destino, se an-

che qualche aspetto di essa permanga lungo il sopraggiungere che dal primo passo della terra in un cerchio del destino conduce all'« ora » – ossia all'« ora » rispetto a cui *ogni* altro « ora » è un passato o un futuro). L'ordine secondo cui si stratifica *in verità* l'errore nel quale consiste la terra isolata comprende tutto ciò che in essa appare, e quindi anche i continui rovesciamenti dell'ordine della stratificazione che appare in essa. Pertanto questo secondo ordine della stratificazione della terra isolata è meno denso di quello vero. Il quale, pertanto, è diverso dalle forme di ordine stabilite dalle ipotesi di ordine dello sviluppo temporale formulate all'interno dell'isolamento della terra, quali l'« ontogenesi », la « filogenesi », l'« evoluzione », l'alternanza di giorno e notte e delle stagioni, la crescita che porta i viventi dalla giovinezza alla vecchiaia, convivendo con altri viventi, e infine alla morte – anche se a questo insieme di ipotesi corrisponde, nella pura terra del cerchio in cui appare la terra isolata che le contiene, il tratto che è il più simile a tale insieme.

## III. IL RICORDO E IL NULLA

Il tratto fondamentale del ricordo, quale appare all'interno della terra isolata, è comunque l'apparire di un contenuto – che l'io della volontà empirica crede indeterminato rispetto alla concretezza che a tale contenuto egli crede che in passato appartenesse – sul quale tale io crede di non aver più potenza (potenza di farlo diventar altro, e quindi di farlo diventare un che di amato, odiato, lasciato nell'indifferenza, e anche di farlo diventare amante, odiante, indifferente). È per questa fede che tale contenuto è un passato, ossia non è il contenuto dell'immaginare, fantasticare, e del progettare e deliberare, sul quale, invece, quella volontà crede di avere potenza, cioè di poterlo modificare sino a potervi

rinunciare, e (per quanto riguarda il progettare e deliberare) di poterlo realizzare. Se la volontà incominciasse a credere di aver potenza sul contenuto del ricordo, esso non sarebbe più un ricordato e un passato: sarebbe il contenuto di un progetto o di un'immaginazione. Ma la volontà può credere di non aver *più* potenza sul contenuto ricordato solo se essa crede di aver avuto potenza sulla sua passata e non più visibile concretezza, e appunto, di averla poi perduta insieme al perdersi di questa concretezza. Pertanto i ricordi sopraggiungono, ma il loro stesso contenuto è un sopraggiungere: il sopraggiungere – sopra la fede di aver avuto potenza su qualcosa quando era un presente – della fede di non aver *più* potenza su di esso. (E l'apparire di questo sopraggiungere – l'apparire nel quale il ricordo propriamente consiste – non appartiene al proprio contenuto sopraggiungente, sebbene tale apparire sia esso stesso un sopraggiungente, quando il ricordo sopraggiunge, « *viene* in mente »).

Aver fede che il contenuto di ciò che nella terra isolata è chiamato « ricordo » sia l'aspetto indeterminato *di* un contenuto la cui concretezza non si mostra più perché è passata significa aver fede che il ricordo è un'« immagine » (« rappresentazione », « idea ») *di* tale concretezza. Un'immagine è infatti un aspetto indeterminato *di* ciò di cui essa è un'immagine. Ma il pensiero dell'Occidente, al culmine della terra isolata, crede che l'immagine in cui consiste il ricordo si riferisca a un passato che non si mostra più perché non esiste più, ossia è diventato nulla. Il ricordo non è nulla, ma ricorda il nulla, e non nel senso che abbia dinanzi il significato « nulla », ma nel senso che ricorda nulla. E ricordar nulla è non ricordare. Il nichilismo dell'Occidente rende impossibile il ricordo. Se gli essenti, passando, vanno nel nulla, è impossibile ricordarli.

Pertanto, *se* qualcosa è un ricordo, è necessario che esso ricordi un *essente*, e cioè che ricordi un *eterno*. Solo

gli eterni possono essere ricordati (ed è impossibile che esista qualcosa che non sia eterno). Solo dell'eterno è possibile che appaia un aspetto indeterminato (un'immagine) che si riferisce a una concretezza assente.

Nietzsche mostra *l'implicazione necessaria* tra la forma ontologica del diventar altro e l'eterno ritorno, ossia il processo in cui ogni ente, dopo essere stato, va nel nulla e dopo una permanenza provvisoria nel nulla, torna ad essere, e così all'infinito, «eternamente» – il che implica a sua volta che la totalità degli enti sia *finita* (*A.d.R.*). Ma il concetto dell'eterno ritorno è una contraddizione – sì che, implicitamente, Nietzsche mostra l'implicazione necessaria tra la forma ontologica del diventar altro – che egli intende tener ferma nel modo più radicale – e la contraddittorietà di tale forma. L'eterno ritorno è una contraddizione perché, in esso, il nulla sotto-*sta* a una regola eterna la quale trasforma il nulla in un ente che, appunto, *sta* nel luogo e nel tempo (la provvisorietà dell'esser nulla) a cui la regola lo assegna. L'eterno ritorno è cioè una forma del Dio eterno, la cui impossibilità è stata peraltro irrevocabilmente fondata da Nietzsche. Il nulla non può sottostare ad alcuna regola. Nemmeno a quella, pertanto, che gli impone di essere tale solo provvisoriamente, nel circolo dell'eterno ritorno di tutte le cose, e di diventare provvisoriamente un esistente, per poi ridiventare nulla, e così via in una vicenda eterna. (L'«accendersi» e lo «spegnersi» «secondo misura» del fuoco «semprevivo» che «era ed è e sarà», cioè del *kósmos* a cui si riferisce il frammento 30 di Eraclito, può essere allora il periodico annullamento del «semprevivo»?).

Ma, essendo impossibile che nel nulla gli enti dimorino provvisoriamente o periodicamente, è impossibile che gli enti, una volta diventati nulla, dal nulla possano far ritorno. Il ricordo è reso impossibile anche quando la forma ontologica del diventar altro è intesa come eterno ritorno. È dunque contraddittoria sia la definiti-

vità sia la non definitività dell'essente nel nulla da parte di un essente qualsiasi. E ciò è possibile (già Kant lo avvertiva) perché è autocontraddittorio il concetto di cui sia quella definitività sia quella non definitività (ossia entrambi questi due termini tra loro contraddittori) sono specificazioni. (Poiché per il pensiero dell'Occidente il passato è ricordato in quanto è inteso come l'esser diventato nulla da parte di ciò che quando era presente aveva una concretezza che è indeterminatamente presente nel ricordo di essa, anche nell'eterno ritorno il ricordo si riferisce all'esser nulla del passato, e quindi finisce col presentarsi come ricordo di nulla, ossia come un nulla di ricordo).

Per la struttura originaria del destino, che certi essenti appartenenti al contenuto della terra isolata siano ricordi, cioè aspetti indeterminati di una concretezza passata su cui la volontà empirica crede di non aver più potenza, è un *problema* che può essere risolto solo con l'avvento della terra che salva, quando la totalità delle relazioni della terra isolata sono destinate ad apparire nella loro specifica determinatezza. Nel frattempo, il linguaggio che testimonia il destino può dire che è necessario che nella pura terra esista quel tratto che è il più simile al ricordo e che è anche ciò il cui isolamento (appartenente alla rete isolante gettata sulla pura terra) ha appunto come esito il ricordo. Inoltre, dopo qualche ulteriore chiarimento sul senso di quel *problema* (par. IV), può mostrare che la terra isolata è infinitamente più ricca di ciò che essa mostra di sé stessa (parr. V-VIII).

## IV. OBLIO E RICORDO NELLA TERRA ISOLATA

Le parti isolate della terra isolata sopraggiungono nel cerchio del destino. Il loro sopraggiungere è il modo in cui la terra isolata sopraggiunge in quel cerchio. E in-

sieme, come non sopraggiungente apparire del proprio sopraggiungere, essa appare eternamente nella destinazione di quel cerchio. Quando una volontà muore, la terra isolata a cui questa volontà appartiene non è più contrastante il destino e la pura terra, e tuttavia essa appare eternamente – nella destinazione del cerchio in cui tale volontà muore – nel suo essere ciò che, nel tempo di tale contrasto, essa è dinanzi *ai propri* occhi, ossia quale essa appare *nel proprio* essere un apparire, nel quale il suo contrastare e non contrastar più il destino non può apparire.

Ciò che in verità appare *nella* terra isolata che va via via sopraggiungendo è quello stesso che appare eternamente nella destinazione, ossia nel non sopraggiungente apparire del sopraggiungere. Ma nel tempo di quel contrasto, cioè qui, ora, nel tempo presente del cerchio originario, che cosa appare, di essa, *in essa*? La risposta a questa domanda non è una fede, quindi essa stessa inclusa nella terra isolata e pertanto da ultimo negabile, solo se è nello sguardo della verità del destino che appare che cosa della terra isolata appaia ai propri occhi, cioè all'interno di essa.

L'*esistenza* della terra isolata e dei suoi contenuti appare, innegabile, incontrovertibile, nel cerchio originario (e quindi in ogni altro cerchio) del destino; ma innegabile è, appunto, l'esistenza della fede in cui la terra isolata consiste; mentre negabile e anzi necessariamente negato dal destino è tutto ciò che la fede dice del proprio contenuto (cap. II). In certe sue forme la fede può sapere, in altre no, di essere fede, interpretazione, volontà; in nessuna sua forma può sapere di essere malafede trascendentale, negazione del destino. Nella terra isolata, qualcosa come «natura» e «storia» è un contenuto della fede. È fede che ora sia giorno, che sia esistito quanto l'io della volontà empirica ricorda della sua giornata di ieri e del proprio passato, che esista il mondo. È innegabile l'esistenza della fede nell'esistenza del mondo, non l'esistenza del mondo della fede. Il mon-

do che appare nella fede (cioè la vastità e profondità dei contenuti della terra isolata) appare incontrovertibilmente nel destino, e vi appare come mondo della fede, come illusione, errore. Tutto ciò che la fede pensa è errore e l'errore è l'impossibile. Il suo mostrarsi è il positivo significare del nulla.

I contenuti della terra isolata sono in lotta tra loro e continuamente varianti. L'io della volontà empirica può ricredersi e convincersi che ora non sia giorno, ma notte e che ieri sia accaduto qualcosa di diverso da quanto egli ricordava. Anche qui, l'esistenza di questo e di ogni altro ricredersi appare, innegabile, nel cerchio del destino; ma anche questo ricredersi, cioè la convinzione di cambiare la precedente convinzione, è fede. La terra isolata è l'apparire che ha fede nel diventar altro delle cose: innegabile è l'esistenza di questa fede, non il diventar altro. L'*epochē* fenomenologica considera innegabile il mondo quando non sia concepito come esistente «in sé»; ma anche il mondo distolto dall'oggettività naturalistica (e che tuttavia anche nel pensiero fenomenologico è isolato dal destino) è fede, cioè negabile.

Che questa legna (che appare nella terra isolata del cerchio originario del destino) divenga cenere è fede non solo perché è una specificazione della fede nel diventar altro, ma anche perché che qui ci sia della legna che viene accesa e che poi, quando essa ha finito di bruciare, ci sia della cenere è fede. L'esistenza di questo duplice aspetto della fede nella legna che brucia appare però innegabilmente nello sguardo del destino.

Appare innegabilmente, nel cerchio originario, anche l'esistenza della fede che questa volontà altrui è vissuta e ora è morta. Ma che sia vissuta e sia morta è, appunto, una fede. Tale fede è insieme la fede che essa sia vissuta in carne e ossa, cioè con una concretezza ben superiore a quella che ora essa mostra nel ricordo in cui questa fede consiste. Nello sguardo del destino, la fede che tale volontà sia vissuta con questa concretezza

è la fede (presente) nell'esistenza di una fede passata che ha creduto nell'esistenza allora presente di questa concretezza. Appare innegabilmente l'inclusione dell'esistenza della fede passata nella fede presente, cioè nel ricordo di quella volontà; non è innegabile né l'esistenza di tale volontà, né l'esistenza di quella concretezza in carne e ossa. È innegabile l'esistenza del ricordo di questa fede e pertanto del contenuto che in esso appare; non è innegabile l'esistenza di questo contenuto considerato in quanto tale e non in quanto contenuto di una fede. Innegabile l'esistenza del sogno e del sognato; impossibile che il sogno sia veglia.

E il tempo più vicino al presente non è più sicuro del passato più remoto, perché anche la maggiore vicinanza o lontananza rispetto al presente è essa stessa un che di creduto, sì che il presente non è una dimensione avvicinandosi alla quale ci si avvicini all'innegabile.

In quanto fede, la terra isolata è dubbio intorno a ciò in cui crede, ma essa separa nel modo più intransigente ciò in cui crede dal suo (inevitabile) dubitare di esso. Questa separazione non significa che, nello sguardo della terra isolata, quel che appare non appaia dubbio, ma significa che essa può credervi solo sul fondamento della malafede trascendentale che rende possibile ogni fede – e anche dalla quale ogni fede si separa. Nella terra isolata le varie forme di sapere e di sapienza distinguono certamente ciò che ai loro occhi è «verità» dall'«errore» e dal «dubbio»; ma ogni sapere e sapienza che si mostri all'interno della terra isolata dal destino della verità è fede, sì che, anche qui, al di sotto di tutte quelle distinzioni, la fede nella «verità» avverte la sua dubitabilità.

Queste considerazioni non intendono certo escludere il valore pratico dei criteri in base ai quali la volontà, isolandosi dal dubbio, crede di dover vivere sulla terra insieme all'altrui volere e di dover organizzare i rapporti tra presente, passato e futuro – i criteri dell'esistenza

guidata di volta in volta dal mito, dall'apparato filosofico-metafisico-teologico e dall'apparato scientifico-tecnologico. Si crede che, facendosi così guidare, la «vita» sia «migliore».

La continua instabilità e provvisorietà della fede nei contenuti della terra isolata appare sì incontrovertibilmente, e ad ogni tratto della terra isolata corrisponde sì nella pura terra – e nella terra isolata di ogni cerchio – ciò che è il più simile a quel tratto (cap. VIII – al tratto ad esempio consistente nel sopraggiungere, inteso come divenir altro, corrisponde nella pura terra quel «più simile» che, pur nella differenza abissale, è il sopraggiungere degli eterni). Ma come vincere il sospetto che della sconfinata ricchezza di questa nostra terra temuta e amata rimanga ben poco in ciò che, nella pura terra, è «il più simile» ad essa? e che dunque, quando una volontà muore e, insieme allo sfondo della terra in cui essa muore, questa terra appare non più contrastante il destino, ciò che essa mostra sia ben poco rispetto a quella ricchezza – che peraltro è anch'essa qualcosa di creduto, dunque illusione ed errore?

È necessario che ad ogni tratto dell'errare corrisponda, nella pura terra, il più simile – e in questo senso alla «ricchezza» dell'uno corrisponde quella dell'altra –, ma tutti i tratti dell'errare possono essere una piccola parte di ciò che nella terra isolata è creduto la totalità di quei tratti. Il sogno può essere ben più povero di quello che si crede (cioè si sogna) di sognare. E questo conforta la volontà dell'io empirico se ciò di cui il sogno è povero è il dolore, ma la angoscia se è la povertà del piacere (dove anche dolore e piacere, pena e felicità sono l'esser creduti tali). Tuttavia, anche il sospetto, che è dell'io empirico, che vada perduto quel che più gli preme è fondato su criteri che sono a loro volta fede.

## V. NONOSTANTE L'OBLIO

Tuttavia l'esistenza dell'errare della terra isolata, quindi l'esistenza dei suoi contenuti, appare incontrovertibilmente nel cerchio del destino. E l'altrui esser uomo che appare nella terra isolata del cerchio originario, ad esempio H, è il modo in cui la volontà empirica (Ks) di un cert'altro cerchio si presenta nella terra del cerchio originario; pertanto la relazione di H con ciò che rispetto a H è l'altrui (e quindi è anche il mio) esser uomo che appare nella terra del cerchio originario, non solo è il modo in cui in questa terra si manifesta la relazione di Ks con ciò che rispetto a Ks è, nel cerchio a cui Ks appartiene, l'altrui esser uomo, ma è anche il modo in cui in questa terra si manifesta ciò che nella pura terra è il più simile a questa relazione. (Nella terra isolata di ogni cerchio esiste infatti, in modo appropriato a quel cerchio, l'equivalente di ciò che nella terra del cerchio originario è il rapporto tra la serie H...H'''... e la serie K...K'''..., e tra queste serie e ciò che è loro più simile nella pura terra).

Tutto questo appare incontrovertibilmente nel destino; e anche se, nella terra isolata del cerchio originario, H o altre volontà della serie H...H'''... dovessero non apparire più e scendere nell'oblio, questo oblio non potrebbe rendere controvertibile ciò che invece è apparso incontrovertibile, come, appunto, l'incontrovertibile apparire di H e delle altre volontà empiriche appartenenti a quella serie. L'incontrovertibile non diverrebbe controvertibile nemmeno se il contenuto incontrovertibile non fosse testimoniato dal linguaggio, o il linguaggio che testimonia il destino dovesse uscire dal cerchio dell'apparire, o se quell'incontrovertibilità dovesse uscire, essa stessa – che è incontrovertibilità dell'iposintassi –, dal cerchio dell'apparire (fino al suo esservi richiamata dalla terra che salva).

Pertanto, quando una volontà muore – dunque nel tempo che *precede* l'avvento della terra che salva –, e il

suo compimento implica il compimento della terra isolata in cui essa muore, è necessario che, nel cerchio del destino in cui questa terra appare, *la totalità concreta incontrovertibilmente* apparsa di questa terra appaia, nella destinazione, nel suo esser già da sempre apparsa e nel compimento del suo contrastare la pura terra. È dunque necessario che nella destinazione la terra isolata appaia nel suo includere ciò che in ogni cerchio è inteso come il mio e l'altrui esser uomo. Anche la nascita e la morte altrui appaiono incontrovertibilmente, nel cerchio originario, nel loro appartenere al sogno della terra isolata – come è necessario che la terra isolata di altri cerchi appaia incontrovertibilmente nel suo includere la mia nascita, vita, morte.

Il trono dell'esser Io del destino, che è il fondamento dell'esser uomo di ogni uomo, non è dunque abitato soltanto da sé stesso o da una destinazione in cui la terra isolata è povera rispetto alla fede che in essa appaia infinitamente di più di quanto tale fede ricordi. Includendo la propria destinazione, quel trono include infatti la totalità della terra isolata che appare incontrovertibilmente dinanzi ad esso. E nella terra isolata del cerchio originario, l'altrui e il mio esser uomo e il loro mondo appaiono attualmente, qui, ora, nei loro rapporti e nell'andirivieni del loro esser dimenticati, ricordati, nell'instabilità dei loro contenuti dimenticati e ricordati e nel loro esser immersi nelle diverse forme dell'affettività. Tutto questo è eternamente non smentibile, sta dinanzi a quel trono. Tutto questo non può essere smentito da alcun oblio e da alcun rovesciamento dei contenuti della terra isolata: anche ogni oblio e rovesciamento appartengono, con l'intera terra isolata, alla destinazione dei cerchi a cui questa terra appartiene. Non può esser smentito nemmeno se nell'oblio cadesse il linguaggio che, testimoniando il destino, sta indicando tutto questo. Non c'è nulla della terra che appaia ma non appaia nel destino, perché l'apparire dello sfondo

del destino è il fondamento dell'apparire di ogni essente. Anche là dove il linguaggio manca, il destino appare.

## VI. IN QUANTO TALE, IL SOPRAGGIUNGERE NON IMPLICA L'OBLIO

In quanto appare nello sguardo del destino – e dunque appare eternamente nella destinazione dello sfondo di ogni cerchio –, il sogno della terra isolata è comunque infinitamente più ampio di ciò che appare all'interno del sogno stesso, ossia all'interno del suo stesso sguardo. Nella verità del destino il sogno è infinitamente più ampio di quello che esso crede di essere, appunto perché appare unito alla verità – a ciò che in verità esso è –, dalla quale esso si isola e che è infinita (essendo l'infinità della persintassi dello sfondo, *Glr.*, XI; *Oltr.*, IX, III-IV).

Che l'apparire del sopraggiungere degli essenti sia essenzialmente un dimenticare – secondo quanto viene sostenuto nell'ultima sezione del paragrafo IV e nella prima sezione del paragrafo V del capitolo IV di *Oltr.* –, *non* può essere invece un ulteriore motivo per affermare che, in verità, il sogno sia più ampio di ciò che esso crede di essere. Non è cioè possibile concludere che la terra isolata che appare nello sfondo includa anche ciò che nel sogno è stato dimenticato, e quindi sia più ampia del sogno. Questa conclusione è erronea perché, affermandola, si dovrebbe affermare che la terra isolata che appare eternamente nella destinazione dello sfondo *differisce* dalla terra isolata che appare qui, ora, nel tempo del contrasto tra essa e il destino – e invece si è mostrata la necessità che proprio questa terra, ossia il sopraggiungere (l'oltrepassare) in cui essa consiste, appaia eternamente nella destinazione.

Ma è erronea anche la premessa di questa erronea

conclusione – ossia è erroneo anche l'assunto dei due paragrafi di *Oltrepassare* qui sopra indicati. Nel primo dei quali si dice: « La necessità che un essente permanga identico nei due diversi contesti costituiti dal suo non apparire ancora oltrepassato [ossia dal suo essere il prima] e dal suo apparire oltrepassato [ossia dal suo essere il poi] implica la necessità che il permanente non permanga totalmente, ma permanga totalmente una sua parte (e che un'altra sua parte esca dall'apparire) » (p. 283). E nel secondo di quei due paragrafi si ribadisce: « *è necessario* che l'essente, in quanto oltrepassato, si manifesti in modo diverso [da quello in cui si manifesta in quanto non ancora oltrepassato], ossia che resti assolutamente identico un aspetto (o una parte) di esso e che un altro aspetto (o un'altra parte) di esso esca dall'apparire (essendo peraltro destinato a riapparire definitivamente col tramonto della terra isolata) ». Questi passi intendono rettificare la tesi, che invece dev'essere tenuta ferma, espressa in *D.d.N.*, VI, II-III e in *Glr.*, III, II, seconda sez., la quale afferma « la possibilità che nel cerchio dell'apparire il presente *si conservi totalmente*, in carne ed ossa, nel suo essere oltrepassato ». Anche in quei due paragrafi di *Oltrepassare* d'altra parte si tien fermo quanto è tenuto fermo anche in *Destino della Necessità* e nella *Gloria* (come del resto anche negli altri miei scritti): che, nell'apparire del sopraggiungere, il prima permanga identico nel poi. Varia però il modo in cui è inteso il permanente.

Ora, l'impossibile non è che, nell'apparire del sopraggiungere, il prima permanga totalmente nel poi, in carne ed ossa, ma che permanga come *non compiuto* (nel senso appropriato di questo termine, richiamato anche nelle pagine precedenti). In quei due paragrafi di *Oltrepassare* si ritiene che se, nell'apparire del sopraggiungere, qualcosa del prima non uscisse dall'apparire, resterebbe negata la necessità che ciò che appare in un contesto (il prima) non sia e non rimanga identico, appa-

rendo in un contesto diverso. E questa necessità è certamente innegabile. Ma, come si sta dicendo, l'impossibile non è che, nell'apparire del sopraggiungere, il prima permanga totalmente nel poi, in carne ed ossa, ma che vi permanga *come non compiuto*, cioè che il suo permanere totalmente significhi il suo permanere come non compiuto. Riprendendo qui i simboli di *Oltrepassare* (pp. 277 sgg.), se Dl è la legna che nel camino attende di essere bruciata, Df la legna fiammeggiante e Dl1, Dl2, Dl3... Dln la sequenza i cui termini sono i vari stati di Dl prima di essere bruciata (cioè lo stare nel camino quando ancora non piove, quando tuona, quando piove... quando si decide di accendere il fuoco), allora, con il sopraggiungere di Df, quella sequenza (l'eterno che essa è) è *compiuta*. Impossibile, si sta dicendo, *non* è che, quando il sopraggiungere di Df (il poi) appare, quella sequenza (il prima) continui ad apparire totalmente in carne ed ossa; impossibile è che tale sequenza continui ad apparire *come non compiuta*, in modo cioè che, quando appare Df, appaia anche Dln+1, cioè che quando appare il fiammeggiare della legna appaia anche un ulteriore stato della legna che, spenta, attende di esser bruciata. Impossibile è che la legna appaia *sub eodem* non ancora accesa e già accesa e che in questo contenuto contraddittorio (in questa impossibilità) consista il significato del permanere totalmente, da parte di quella sequenza – sì che per evitare questa impossibilità si ritenga necessario che una parte o un aspetto di Dl esca dall'apparire (dove questo uscirne può significare, ad esempio, che ne esca l'«aspetto», o «parte», «reale» e permanga l'«aspetto» formale, astratto, «ideale»).

Ma per evitare l'affermazione di quel contenuto contraddittorio (ossia dell'identità di Dl e di Df) non è necessario che, nell'apparire del sopraggiungere, qualcosa di Dl (ad esempio la sua «realtà effettiva») esca dall'apparire e venga dimenticato, ma, si ripeta, è necessario che, quando Df sopraggiunge nel cerchio dell'appa-

rire, Dln+1 non appaia, cioè che la sequenza Dl1, Dl2, Dl3... Dln appaia *compiuta.* (I termini di questa sequenza sono degli eterni e, quando appare quell'eterno che è Df, è impossibile l'apparire di un eterno che sia Dln+1). L'apparire di Df è, appunto, il *compimento* di tale sequenza: essa si è mostrata interamente e, se è impossibile che appaia Dln+1 quando appare Df, tale sequenza, in questa sua compiutezza, può continuare ad apparire in carne ed ossa.

*In quanto tale, il sopraggiungere (che è del poi) non implica dunque necessariamente che qualcosa del prima esca dall'apparire.* Quando qualcosa della terra è dimenticato ed esce dall'apparire, questo suo uscirne è necessario non perché il sopraggiungere di qualcosa implichi in quanto tale il dimenticare e lo scomparire di qualcos'altro, ma perché il sopraggiungere di ogni essente della terra è necessario, ossia perché il dimenticare e lo scomparire sono implicati dal sopraggiungere non in quanto esso è tale, ma in quanto non può apparire diversamente da come appare. Ed è questo sopraggiungere, così determinato, che appare già da sempre nella terra isolata che appartiene alla destinazione (e che non deve riempire i vuoti lasciati dall'oblio che accade nella terra isolata in quanto sopraggiungente). Nell'apparire di sequenze analoghe o diverse dalla sequenza Dl1, Dl2, Dl3 ... Dln, accade che, quando appare il termine corrispondente a Df, uno o più termini della sequenza analoga considerata non appaiano più, vengano dimenticati; ma, appunto, questo oblio non è dovuto alla struttura del sopraggiungere, ma alla necessità che il sopraggiungere appaia così come «di fatto» appare, cioè attraversato dall'oblio.

Si è detto qui sopra che non è necessario che, nell'apparire del sopraggiungere, qualcosa di Dl esca dall'apparire e venga dimenticato; e si è mostrato che il sopraggiungere, in quanto tale, non implica lo scomparire di qualcosa. Ora si aggiunga che non solo non è necessario che la struttura del sopraggiungere implichi, in quanto

tale, che qualcosa del prima esca dall'apparire, ma è *impossibile*. Infatti è necessario che, col tramonto della terra isolata, nella terra che salva appaia definitivamente la totalità concreta di ciò che è apparso nelle terre isolate che sono apparse nella costellazione dei cerchi del destino, e quindi riappaia definitivamente tutto ciò che in esse è stato dimenticato (*Glr.*, *Oltr.*). Ma la terra che salva è non solo a sua volta un sopraggiungere, ma un sopraggiungere infinito; e se il sopraggiungere in quanto tale implicasse il dimenticare qualcosa del prima, allora la terra che salva e che sopraggiunge dopo il riapparire definitivo di tutte le terre isolate sarebbe un dimenticare qualcosa di esse, sarebbe cioè un dimenticare qualcosa che invece è necessità che sia uscito definitivamente dall'oblio.

## VII. RIPRESA DEL PARAGRAFO III: LA RICCHEZZA DELLA TERRA ISOLATA IN QUANTO APPARTENENTE ALLO SFONDO E IN QUANTO CORRISPONDENTE ALLA PURA TERRA

In quanto appare nel destino, e dunque appare eternamente all'interno della destinazione di ogni cerchio, il contenuto del sogno o dell'errare in cui consiste la terra isolata è infinitamente più ampio del contenuto che appare all'interno del sogno, ossia di ciò che il sogno crede di essere. Nel destino, dove ogni essente appare sullo sfondo della persintassi infinita, appare infatti ciò che il sogno della terra isolata è in verità. E quando una volontà muore, sia lo sfondo infinito del cerchio in cui essa muore, sia la pura terra che nel sogno viene isolata dal destino appaiono nel loro non esser più contrastanti dalla terra isolata. (L'espressione « il cerchio della terra isolata in cui la volontà muore » indica la terra isolata a cui la volontà appartiene *sapendosi come il*

*proprio esser io*; cioè non indica la terra isolata del cerchio in cui la volontà appare come un altrui esser io, ossia come uno dei termini della serie H...H'''... e delle serie analoghe degli altri cerchi. In quella espressione la volontà che muore è cioè un termine della serie K...K'''... e delle serie analoghe negli altri cerchi. Il discorso che si sta sviluppando indica cioè quell'esser nella morte, dove l'Io del destino accoglie la morte di ciò che esso stesso *contiene* come il proprio esser volontà dell'io empirico; e che non ha nulla a che vedere col modo in cui qualcosa come «l'anima» accoglie la morte del «proprio corpo», giacché la destinazione dell'Io del destino include eternamente la totale concretezza della terra isolata in cui la volontà e il suo corpo muoiono; e dunque già da sempre include la totalità del corporeo e del terrestre, della carne e del sangue).

Quando una volontà muore e la terra isolata e contrastante il destino e la pura terra ha compimento, e per la prima volta appare, non contrastata, la pianura infinita della persintassi, è in questa infinità che la terra isolata mostra ciò che in verità essa è, cioè mostra un'ampiezza infinitamente maggiore di quella che crede di avere – sebbene il compimento del suo contrastare il destino non sia ancora il tramonto del suo isolamento, che il tramonto è reso possibile soltanto dal sopraggiungere della terra che salva.

Ma anche per un altro motivo (che peraltro è una specificazione di quello qui sopra indicato) la magnificenza e l'orrore dell'errare sono infinitamente più ampi di quanto la fede nella terra isolata non creda. I ricordi, che nell'isolamento della nostra terra non garantiscono nemmeno l'esistenza del nostro passato più recente, sono tutt'altro che i soli a prendere la parola per dirci quanto è stata e quale è stata la nostra vita e quanto e che cosa abbiamo da attenderci.

Il sopraggiungere, *in quanto tale*, non implica il dimenticare (par. IV). Ma nella terra isolata il sopraggiungere

appare nel suo esser isolato dal destino: appare come divenir altro; come quell'identificazione e identità dei non identici della quale il linguaggio che testimonia la terra isolata tace pur avendola dinanzi – come tace di quell'apparire della *negazione* di tale identità senza il quale l'apparire dell'identità dei non identici sarebbe impossibile. Nello sguardo del destino l'apparire della terra isolata e del divenir altro, che ne è il centro, è l'apparire della malafede trascendentale. Lo si è mostrato.

Ora, tutto il concreto contenuto della terra isolata è in relazione a quanto in essa è taciuto. Giorno e notte, uomini, animali, dèi, paure e speranze, terra e cielo, sapienze, tecniche, guerra, pace, amore, odio, questa legna e questa cenere, questa lampada accesa e questa lampada spenta – tutta la storia dei mortali: tutto questo, tutto il contenuto della terra isolata è necessariamente in relazione a tutto ciò che in essa viene taciuto. Il mortale crede che la legna divenga cenere e che diventata cenere sia cenere. Il linguaggio mortale non tace soltanto l'identità dei non identici nel suo carattere generale, e nella quale peraltro esso crede (quando crede che appaia il divenir altro), ma tace anche delle forme specifiche di tale identità, ad esempio dell'identità della (di questa) legna e della (di questa) cenere. Viene taciuto l'errare in cui consiste tutto il contenuto concreto della terra isolata. Di tutto questo contenuto è taciuta la sua relazione (l'infinità delle sue specifiche relazioni) col proprio essere identità dei non identici. Tutto questo contenuto viene pertanto separato da sé stesso: un suo lato rimane testimoniato nel linguaggio e l'altro suo lato il linguaggio lo estromette. Ma tacendone lo lascia in quella forma di oblio che *non* è il non apparire, ma è l'apparire ai margini di ciò a cui il linguaggio mortale dà spicco. L'intera terra isolata strappa sé da sé stessa, perché la vastità di uno dei suoi lati, che pur appare in essa, rimane taciuta dal proprio linguaggio, che volendo testimoniarla è costretto ad essere la

malafede che ne altera i tratti. Tacendo di quella vastità, il linguaggio spoglia la terra isolata del suo errare, che peraltro essenzialmente le compete, per consentirle di apparire. La terra isolata, che già altera i tratti della pura terra degli dèi, altera anche i propri tratti, lasciando al linguaggio soltanto una parte di essi. La vastità che della terra isolata è (inevitabilmente) taciuta, pur apparendo, è dimenticata. E, come è taciuta e quindi (pur apparendo) dimenticata in quanto è apparire dell'identità dei non identici, così è taciuta e quindi dimenticata in quanto essa è l'apparire della relazione tra il contenuto della terra isolata e quella negazione di tale identità senza di cui tale identità non potrebbe apparire – sì che, anche in questo senso, è la malafede trascendentale a consentire al diventar altro di apparire.

Ma in questo tacere il dimenticare è un voler dimenticare o credere di poter dimenticare ciò che, appunto perché inevitabilmente appare, non può esser dimenticato. L'isolamento della terra è voler dimenticare l'indimenticabile, il taciuto. (E nella terra isolata il ricordare non può essere il dire quel taciuto, perché quel taciuto è ciò che in verità – nello sguardo del destino della verità – la terra isolata è, senza che essa possa sapere ciò che essa è in verità. Nella terra isolata ricordare il già detto non può essere dire ciò che è taciuto dal linguaggio della malafede trascendentale, ma è la fede che riappaia ciò che era già apparso nel dire che testimonia la terra isolata).

Anche nella volontà dell'altrui esser-io pertanto – che appartenendo alla terra isolata del cerchio originario (il «mio») è contenuta nella mia fede nella sua esistenza e nel suo passato, e che ricordo viva ed ora credo morta –, anche la vita di questa volontà, che ho fede di ricordare più ricca e concreta di come si presenta nel ricordo, anche questa vita è apparsa *in verità* essenzialmente più ricca e concreta di come viene presentata in questo ricordo e nel linguaggio della terra isolata. Quel

tacere che è la malafede trascendentale è connesso alla malafede e alla buonafede in quanto forme empiriche entrambe fondate sulla malafede trascendentale. La malafede empirica è il dire in quanto appare nella dimensione sensibile del suono e che intendendo (avendo fede di) essere «pubblico» nasconde (crede di poter nascondere) peraltro, in vari modi, ciò che esso dice in quanto linguaggio interiore «privato». La buonafede empirica crede di rendere pubblico ciò che vien detto in questo linguaggio. Ma entrambe queste fedi appaiono all'interno della malafede trascendentale, perché *tutto* ciò che in entrambe vien detto è un aspetto di quel diventar altro delle cose la cui contraddizione appare in entrambe, ma è necessario che in entrambe sia taciuta affinché esse possano credere che le cose sono un diventar altro e, su questo fondamento, possano credere che il loro dire e l'agire che ne è guidato hanno la potenza di farle diventare altro. D'altra parte la malafede trascendentale è il necessario sopraggiungere della terra isolata; non è una decisione presa da quella parte della terra isolata che è volontà empirica, ma è all'opposto il fondamento di ogni decisione presa in malafede o in buonafede della «cattiva» e della «buona» volontà empirica.

La fede in cui consiste la terra isolata del cerchio originario (quello in cui appare l'esser uomo che riferendosi a sé dice «il mio io») include la fede che il passato esista, che anch'esso – che nel ricordo appare «povero», «astratto», «lacunoso», ecc. – abbia avuto invece la concretezza, la «ricchezza» di determinazioni con la quale appare il presente, e che tale ricchezza competa a ogni strato della stratificazione che si crede appartenga al passato e per la quale molti «prima» sono stati a loro volta dei «dopo» (molte concrete configurazioni del mondo passate sono state a loro volta precedute da una configurazione concreta – e si crede che anche il futuro abbia una struttura analoga). Nella terra isolata del cer-

chio originario si crede che il sogno della fede sia stato più ricco di come il passato è ricordato in questo sogno.

Ma è necessario che ad ogni tratto della fede in cui consiste la terra isolata del cerchio originario (e di ogni altro cerchio) corrisponda *qualcosa* nella pura terra di quel cerchio (e di ogni altro cerchio). Alla terra isolata di un cerchio corrisponde la pura terra di quel cerchio, della quale la terra isolata è, in quel cerchio, lo stravolgimento più radicale, sebbene sia insieme ciò che le è più simile di quanto possano esserle simili le terre isolate degli altri cerchi; ad *ogni* tratto della terra isolata di un cerchio corrisponde un determinato tratto della pura terra di quel cerchio, del quale, in quel cerchio, il tratto della terra isolata è lo stravolgimento più radicale e, insieme, è ciò che gli è più simile di quanto possano essergli simili gli altri tratti della terra isolata di quel cerchio e degli altri cerchi (cap. VIII).

Pertanto, a quel tratto della terra isolata del cerchio originario che è *il modo* in cui essa *ha fede* nel passato corrisponde, nella pura terra di tale cerchio, l'apparire di una dimensione della quale la fede nel passato è insieme, in quel cerchio, lo stravolgimento più radicale e, insieme, ciò che le è più simile – e quel *modo* è la fede nell'esistenza stessa del passato, cioè il ricordo, che è creduto « povero », « astratto », « lacunoso », ecc., rispetto alla ricchezza che, si crede, compete al passato, di cui inoltre si crede che sia una « stratificazione » che va dal passato prossimo a quello più remoto.

Ciò significa che il ricordo dei morti – e di tutto ciò che è passato –, quale appare nella terra isolata del cerchio originario, è *la forma* (continuamente cangiante) in cui, in questa terra isolata, appare il loro puro volto, ossia ciò che essi sono in quanto dimensione che appartiene alla pura terra di tale cerchio. Come la terra isolata, così il ricordo dei morti e del passato è sì sogno, ma è insieme la maniera in cui nella terra isolata appare il loro puro volto, cioè la configurazione che ai morti e al

passato *in verità* compete in quanto dimensione appartenente alla pura terra del cerchio originario (e degli altri cerchi, in quanto anche in essi appaiono i loro morti e il loro passato). E tale dimensione si distingue dalla dimensione che nella pura terra corrisponde ai vivi, ossia ai termini della serie H...H'''..., intesa in senso ristretto.

All'apparire della morte di una volontà empirica (ossia di uno dei termini di quella serie) corrisponde infatti, nella pura terra del cerchio originario, il sopraggiungere della dimensione che corrisponde alla volontà morta (che ha incominciato ad apparire come un passato), della dimensione cioè che sopraggiunge sulla dimensione che, nella pura terra di quel cerchio, corrisponde alla volontà che, nella terra isolata di tale cerchio, appare come (si crede che sia) « la stessa » che è morta (laddove nello sguardo del destino, in cui appare la terra isolata e i suoi contenuti, la fede nella morte di una volontà empirica è l'incominciare ad apparire di qualcosa – la sintesi del cadavere e del ricordo della volontà viva – che con la volontà viva ha in comune un insieme finito di tratti che non ha in comune con altri essenti – fermo restando che ciò che chiamiamo « fede nella morte » non va confuso con ciò che, all'interno della terra isolata, viene inteso come il credere a torto che qualcuno sia morto: quella fede nella morte è invece proprio ciò che nella terra isolata è inteso come il « vedere con i propri occhi » la morte di qualcuno). Che il ricordo dei morti e del passato sia la forma in cui, nella terra isolata, appare il loro puro volto, in quanto appartenente alla pura terra, non significa che tale volto non appaia, ma che il linguaggio testimoniante il destino non riesce ancora (o è impossibile che riesca) a testimoniarlo, mentre riesce a testimoniare il linguaggio della terra isolata che testimonia il ricordo e il modo in cui il ricordo si presenta.

Ciò che è ricordato nella terra isolata del cerchio originario è dunque più ricco di quanto esso mostra di es-

sere: nel senso, appunto, che ad esso corrisponde la dimensione che nella pura terra di tale cerchio è il più simile ad esso pur differendone radicalmente. Ma la «corrispondenza» tra terra isolata e pura terra, di cui si è incominciato a parlare dal capitolo VII, non ha nulla a che vedere con il rapporto tra *intellectus* e *res*, «pensiero» ed «essere», «soggetto» e «oggetto», «essere oggettivo» e «essere formale», «fenomeno» e «cosa in sé», dove il secondo termine di queste coppie è inteso come qualcosa che esiste indipendentemente dal primo. Innanzitutto perché – ogni essente essendo eterno – nessun essente è qualcosa indipendentemente dalla cui esistenza un qualsiasi altro essente può esistere; e pertanto è impossibile che la pura terra sia e la terra isolata non sia.

Il linguaggio testimoniante il destino non sa dire ancora se anche la pura terra sia un dimenticare e un ricordare. Sa dire che al dimenticare e al ricordare che appartengono alla terra isolata corrisponde nella pura terra l'evento che è loro più simile; e che, qualora il ricordare appartenesse alla pura terra, ciò che esso attesterebbe sarebbe qualcosa di incontrovertibile, perché la pura terra è la terra in quanto appare nello sguardo del destino ed è impossibile che in tale sguardo appaia l'errore. Proprio per questo, l'apparire della pura terra è unito all'apparire della terra isolata: non ignora l'errare in cui essa consiste, mentre l'errare della terra isolata ignora la pura terra da cui essa si è isolata. Il destino vede cioè la differenza e il contrasto tra le due terre e vede il prevalere della terra isolata, privilegiata dal linguaggio – e il linguaggio che testimonia il destino testimonia sì, con quanto si sta dicendo, quel prevalere, ma non è in grado di portarlo al compimento e al tramonto.

## VIII. LA RICCHEZZA DELLA TERRA ISOLATA IN QUANTO OLTREPASSATA E CONSERVATA NELLA TERRA CHE SALVA

Nel capitolo IX di *Oltrepassare* si mostra che l'infinita costellazione delle terre isolate è «soltanto un punto rispetto all'Immenso» (p. 523), ossia alla terra che salva; e che quindi, a maggior ragione, è soltanto un *punto* la terra isolata che appare all'interno di un certo cerchio del destino. Ma in quel capitolo si mostra anche che, con il tramonto dell'isolamento della terra e cioè con l'avvento dell'Immenso, ogni terra isolata appare come una dimensione *infinita*, perché è necessario che, totalmente *decifrate* dalla verità del destino, appaiano le tracce lasciate dal Tutto, ossia dall'Infinito *simpliciter* (o assolutamente assoluto) nella terra isolata, sì che, con quell'avvento, ogni terra isolata è «l'apparire del Tutto infinitamente concreto (ma non assolutamente assoluto)» (p. 538), ossia è l'apparire del volto concreto della Gioia. («Non assolutamente assoluto», perché, da un lato, è impossibile che la Gioia dell'Infinito assolutamente assoluto sopraggiunga nel finito – come si mostra sin da *E.d.N.* –; dall'altro lato la terra isolata è totalmente oltrepassata solo in quanto anche le tracce del Tutto in essa e le tracce di essa nel Tutto sono totalmente decifrate, sì che è necessario che la Gioia dell'Infinito appaia nella sua totale concretezza; ma in quanto esso, con l'avvento della terra che salva, appare nei cerchi finiti, in quanto cioè l'Infinito è in relazione al finito, la sua infinita concretezza è ancora un finito – *Oltr.*, IX –, che, come tale, non è contraddittorio che sopraggiunga nel finito).

Stando così le cose, la differenza infinita tra ciò che la terra isolata mostra di sé prima del suo tramonto, e quindi tra la povertà dei suoi ricordi, e la dimensione infinita che essa mostra con l'avvento dell'Immenso, è già affermata in quelle pagine di *Oltrepassare*. Ma questo libro lascia ancora aperta la possibilità che, dopo la morte della volontà empirica che appare nella terra isolata di

un certo cerchio, l'isolamento della terra *non* tramonti e che quindi la ricchezza infinita che compete alla terra isolata possa mostrarsi in un futuro, certo inevitabile, che però si mantiene nella lontananza più profonda rispetto alla morte – una lontananza che debba esser raggiunta dopo un lungo cammino nell'errare.

E invece, ora, *La morte e la terra* mostra che l'apparire di quella immensa ricchezza della Gioia è appena a un passo, dopo l'istante a cui la morte conduce, e che l'errare e il dolore si conchiudono col conchiudersi della «vita». Quell'istante è l'assoluta imminenza della terra che salva e che, proprio perché oltrepassa compiutamente la terra isolata ne è il compiuto apparire, ossia è l'apparire della sua *infinita* ricchezza. La terra isolata, pertanto, è in verità *infinitamente* più concreta di quanto essa mostra di sé stessa e quindi di come essa appare nei suoi ricordi.

D'altra parte, il significato autentico di quanto segue (che viene riproposto per una più adeguata comprensione di ciò che qui sopra si è detto) è dato dal contesto che loro propriamente compete, cioè dal già richiamato capitolo IX di *Oltrepassare*, che a sua volta rinvia alla *Gloria* (e in particolare al cap. XII).

La relazione di ogni essente con sé stesso (ossia il suo esser sé), che è cooriginaria alla relazione per la quale ogni essente non è l'altro da sé, implica ulteriori relazioni fondamentali tra esso e l'altro da sé. 1) Tra un essente *qualsiasi* e un altro essente *qualsiasi* esiste una relazione che è necessaria in quanto essi sono essenti, *cioè eterni*. Questa relazione è «trascendentale»: riguarda, appunto, *ogni* essente. 2) Tra un qualsiasi essente e un qualsiasi altro essente esiste una relazione che è necessaria in quanto essi sono *quei certi essenti* e non altri (*Taut.*, XX). 3) Tra una qualsiasi configurazione totale della terra (quindi sia della pura terra, sia della terra i-

solata, sia del loro contrasto) e le configurazioni totali da cui essa è preceduta e quelle da cui è seguita (il rapporto tra queste configurazioni è la *stratificazione* di cui si parla nel par. II del presente capitolo) esiste una relazione che è necessaria in quanto è impossibile che un qualsiasi essente della terra (dunque qualsiasi stratificazione) che « di fatto » sopraggiunge non sopraggiunga o sopraggiunga in modo diverso da come esso sopraggiunge. Il contenuto di questa terza relazione è differente a seconda della differenza delle configurazioni che precedono e seguono quella certa configurazione totale della terra che è in relazione con esse. 4) Tra *ogni* essente che appartiene a una certa configurazione totale della terra e *ogni* essente che appartiene alle configurazioni precedenti e seguenti esiste una relazione che è necessaria in quanto gli essenti considerati in quella configurazione e in quelle che la precedono e la seguono sono *quei certi essenti* e non altri. Poiché esistono i primi tre tipi di relazione è necessario che esista questo quarto tipo. (L'insieme di relazioni in cui quest'ultimo consiste è una parte dell'insieme di relazioni del secondo tipo). – Tra questa lampada accesa e l'angolo della stanza, che essa lascia in ombra, esiste il primo e il secondo tipo di relazione. La relazione tra questa lampada accesa e, da un lato, « questa » lampada che prima era spenta e, dall'altro, « questa » lampada che ora è daccapo spenta è del primo, secondo e quarto tipo di relazione, ed è un contenuto particolare della relazione (che è del terzo tipo) tra la configurazione della terra isolata in cui la lampada è accesa e le configurazioni in cui essa è, rispettivamente, ancora e di nuovo spenta.

Che un certo essente E1 sia in relazione necessaria con un cert'altro essente E2 significa che E1 è in certo modo presente, come negato, in E2, e che E2 è in certo modo presente, come negato, in E1; e questa presenza è la *traccia* di ognuno dei due nell'altro. Esistono

quindi sia le tracce che E1 lascia in E2 in quanto E1 e E2 sono essenti, sia quelle dovute al loro esser quei certi essenti che sono, sia al loro essere, se lo sono, due diverse configurazioni della terra, sia al loro essere, se lo sono, certi essenti che appartengono a diverse configurazioni stratificate della terra.

Poiché *ogni* essente lascia la propria traccia in *ogni* altro essente, la totalità infinita e concreta *degli essenti* – l'Infinito *simpliciter*, la Gioia – lascia la propria traccia infinita nella terra isolata di ogni cerchio del destino. E poiché, dopo l'istante a cui la morte conduce, l'avvento della terra che salva oltrepassa totalmente (e quindi totalmente conserva), in ogni cerchio, la totalità infinita e concreta *delle terre isolate*, è necessario che con quell'avvento tale totalità appaia, in ogni cerchio, nella sua infinita e completa concretezza e che quindi appaiano, *non più contrastate dall'isolamento della terra*, e quindi non più indecifrate, le tracce che l'Infinito lascia in essa (e che, in essa, ma contrastate dall'isolamento, già da sempre appaiono). Ed è necessario che, quando sopraggiunge la terra che salva, sia decifrata (nel senso chiarito nel cap. IX di *Oltr.*) la totalità delle tracce che l'Infinito lascia nella terra isolata.

Quando dunque la morte sopraggiunge e l'istante a cui essa conduce è l'assoluta imminenza dell'avvento della terra che salva (la quale, assente ogni indugio, irrompe in ogni cerchio, portando con sé e in sé la regione la cui assenza implica l'isolamento della terra), allora la terra isolata appare in quella sua infinita e completa concretezza, che è *infinitamente* più ricca di quanto la terra isolata mostra di sé stessa e di quanto appare nei suoi ricordi e nella stratificazione delle configurazioni che in essi appaiono.

La necessaria decifrazione della totalità delle tracce lasciate dall'Infinito nella terra isolata è l'apparire delle tracce (non più contrastate dall'isolamento) e dell'Infinito che le lascia. Ma quando, dopo l'istante che tien dietro alla morte, sopraggiunge la terra che salva, è anche per un'ulteriore (ma essenzialmente connessa) forma di infinità che la terra isolata appare infinitamente più concreta di quanto essa mostra di sé stessa. Ognuna delle relazioni sopra indicate, infatti, è necessaria perché la negazione di essa, che è relazione tra certe tracce, implica necessariamente una contraddizione, o quella «trascendentale» o una contraddizione specifica. (La contraddizione «trascendentale», che compete alla negazione della prima delle forme di relazione necessaria sopra indicate, appartiene alla struttura originaria del destino: negare che tra un essente qualsiasi e un altro essente qualsiasi esista la relazione necessaria che è implicata dall'eternità di ogni essente significa affermare che gli essenti, in quanto non eterni, sono niente – e la traccia originariamente decifrata che un essente in quanto essente lascia in ogni altro essente in quanto essente è l'*essere un altro essente* che in ogni altro essente è *presente come negato*).

Poiché è necessario che con l'avvento della terra che salva appaiano, in ogni cerchio, le tracce (non contrastate dall'isolamento) che l'Infinito lascia nella terra isolata; e poiché le tracce costituiscono le relazioni (nel senso che la relazione tra due essenti – che è sempre necessaria – è il modo in cui l'uno è presente nell'altro, e questa presenza è appunto la traccia dell'uno nell'altro), allora il necessario comparire delle tracce è il necessario comparire delle relazioni corrispondenti (a loro volta non più contrastate dall'isolamento). Ma una relazione è necessaria perché la negazione di essa implica una contraddizione, che, per le relazioni non «trascendentali», è una contraddizione specifica; sì che il necessario apparire di queste relazioni è il neces-

sario apparire di queste specifiche contraddizioni. Con l'avvento della terra che salva, è quindi necessario che, in ogni cerchio del destino, non solo appaia (non più contrastata dall'isolamento) l'infinità delle tracce che l'Infinito lascia nella terra isolata, ma appaia anche l'infinità delle contraddizioni specifiche che competono alla negazione di ognuna delle relazioni appartenenti a questa duplice infinità (e che quindi competono anche alla negazione delle relazioni tra ogni traccia che l'Infinito lascia nella terra isolata e ogni traccia che quest'ultima lascia nell'Infinito).

Dopo l'istante che tien dietro la morte e *nel quale* la terra non sopraggiunge più e ha compimento, sopraggiunge la terra che salva. A questo istante – che è tale all'interno del cerchio in cui la volontà empirica muore – corrisponde quel tratto della storia *essenziale* del mortale che sopraggiunge nella costellazione degli altri cerchi, fino all'ultima terra. Quando la morte raggiunge anche l'ultima terra, allora in tutti i cerchi del destino (in ogni nostro esser Io del destino) sopraggiunge l'istante nel quale la terra non sopraggiunge più e ha compimento. Ora può farsi avanti la terra che salva. Per i cerchi raggiunti dalla morte (anche in quelli più vicini alle prime terre) è passato un istante anche se, mentre esso appare, in altri cerchi la storia del mortale, ossia la terra isolata, si è inoltrata in miriadi di altri cerchi. (Cioè, qui, *storia del mortale* non è il contenuto dell'interpretazione, ossia della fede che appare nel cerchio originario e nella quale si mostra qualcosa come età del mito, dell'*epistḗmē*, della tecnica e del loro tramonto. Come compimento della terra e quindi della terra isolata, l'istante è anche il compimento dell'interpretazione. In quanto, invece, la storia del mortale è l'inoltrarsi della terra nella costellazione dei cerchi, dalla terra dell'alba all'ultima terra, tale storia è una determinazione

persintattica – e appunto per questo qui sopra è stata qualificata come essenziale).

Quando la morte raggiunge anche l'ultima terra e l'intera costellazione dei cerchi del destino è insieme la costellazione dei morti, allora, dopo l'istante che ormai è di tutta questa costellazione, si fa innanzi la terra che salva. Essa oltrepassa totalmente e concretamente la totalità delle terre isolate (e insieme implica l'apparire, in ogni cerchio del destino, di tutte le terre degli altri cerchi, *Glr.*, VI, VII, XII) e quindi è necessario che, in ogni cerchio, decifri tutte le tracce che la Gioia dell'Infinito lascia nella terra isolata. La decifrazione della traccia richiede che appaia, oltre alla traccia, l'essente in cui essa è lasciata e l'essente che la lascia. E la decifrazione è, insieme, l'apparire del contenuto concreto, specifico, della contraddizione che compete alla negazione della relazione tra essenti dove l'uno include la traccia dell'altro.

La decifrazione delle tracce che l'Infinito lascia nella terra isolata implica quindi (*Oltr.*, IX) l'apparire concreto, in ogni cerchio del destino, dell'Infinito, che però non può essere l'Infinito assolutamente assoluto (altrimenti si affermerebbe l'impossibile sopraggiungere, nel finito, dell'Infinito assolutamente assoluto), ma è l'Infinito assoluto e concreto *in quanto è in relazione ai cerchi finiti.* Ciò significa che la decifrazione totale delle tracce dell'Infinito *assolutamente* assoluto è impossibile. Ma questa indecifrabilità non implica che, dunque, l'isolamento della terra non possa essere totalmente e concretamente oltrepassato. Con l'avvento della terra che salva, infatti, il contenuto delle tracce lasciate dall'Indecifrabile nella terra isolata appare nel suo non esser contrastato dall'isolamento della terra; ma queste tracce non rimangono senza riferimento a ciò che le lascia, sì che la loro decifrazione è il loro apparire, appunto, *come tracce dell'Indecifrabile.* L'*intero* contenuto dell'isola-

mento della terra appare, e quindi può essere oltrepassato dalla terra che salva, senza che sia necessario (e anzi essendo impossibile) che appaia il contenuto concreto dell'Indecifrabile. (Questo, anche se la Gloria della Gioia – *Oltr.*, IX-X – è il processo infinito ad ogni passo del quale appare una configurazione sempre più ampia della Gioia del Tutto che è in relazione al finito, ed ogni configurazione è destinata a mostrare la decifrazione delle tracce che essa lascia da sempre nella terra isolata).

Si aggiunga che tra l'Indecifrabile e ognuna delle sue tracce nella terra isolata esiste una specifica relazione necessaria, che è propria di quella certa traccia e non delle altre, e che è insieme la contraddizione specifica della negazione di tale relazione. E poiché la relazione tra due essenti è sia la presenza nell'uno della traccia dell'altro, sia la contraddizione specifica della negazione di tale relazione, allora l'apparire di questa contraddizione sarebbe la decifrazione delle tracce, nella terra isolata, dell'Indecifrabile. È quindi impossibile che questa contraddizione incominci ad apparire nel finito, giacché la specificità di tale contraddizione implica necessariamente l'apparire del contenuto specifico dei termini che stanno nella relazione la cui negazione è siffatta contraddizione, ossia implica l'apparire, nel finito, dell'Indecifrabile.

Anche ogni terra isolata è in relazione a ogni altro essente, e quindi non solo alle altre terre isolate e alle altre pure terre, ma anche allo stesso Infinito. Ma l'Infinito è l'apparire infinito, ossia è l'apparire della totalità degli essenti; quindi il modo in cui la terra isolata e ogni finito sono presenti nell'Infinito consiste nel loro apparirvi totalmente e nella loro totale concretezza. Questo apparire non è « un modo » di apparire di qualcosa, ma è l'apparire esaustivo del qualcosa. Pertanto questo apparire non è una traccia. La terra isolata e ogni dimensione finita non lasciano tracce nell'Infinito, pur essendo in relazione con esso. Ciò significa che l'identità tra

relazione e presenza delle tracce dell'uno nell'altro da parte di due essenti sussiste per le parti della totalità degli essenti, non per la relazione delle parti alla totalità. E mentre la relazione tra due essenti finiti qualsiasi E1, E2 è tale che la relazione di E1 con E2 è identica alla relazione di E2 con E1 (il che non significa che la traccia di E1 in E2 sia identica alla traccia di E2 in E1), invece la relazione del finito all'Infinito differisce dalla relazione dell'Infinito al finito. Anche perché le tracce dell'Infinito nella terra isolata appaiono nel loro esser contrastate dall'isolamento, cioè non appare il loro esser libere da esso, mentre è impossibile che nell'apparire infinito questa libertà non appaia (e che, proprio per questo, non appaia totalmente quel loro esser contrastate, ossia non appaia totalmente la terra isolata – e la costellazione infinita delle terre isolate).

Con l'avvento della terra che salva dall'isolamento, in ogni cerchio del destino le tracce dell'Infinito nella terra isolata appaiono libere da quel loro esser contrastate – e libere dal prevalere, nel contrasto, dell'isolamento –, ma questa libertà è la libertà dall'isolamento della terra; e, così liberata, la terra è la pura terra degli dèi (cfr. qui, VIII, v), costellazione infinita delle pure terre. Dopo l'istante che tien dietro alla morte, la terra che salva dall'isolamento – e che peraltro ne conserva totalmente il contenuto, proprio perché lo oltrepassa –, conducendo con sé la ricchezza della Gioia, alla quale unisce la terra isolata, include in questa ricchezza la pura terra degli dèi.

Apparendo nella sua totale concretezza e nella necessità delle relazioni che uniscono ogni sua determinazione a ogni altra e dunque a ogni altra delle proprie determinazioni – apparendo pertanto nella totale concretezza del dolore e del piacere che essa contiene – anch'essa è *voluta* in ogni nostro esser Io del destino, secondo il senso autentico del volere, per il quale il volere è l'apparire della necessità (*D.d.N.*, XVI, II).

1) Affermare che ad ogni tratto della terra isolata corrisponde, in ogni cerchio del destino, un tratto della pura terra significa affermare che ogni tratto della terra isolata è interpretazione di un tratto della pura terra, ossia è il modo in cui la pura terra appare nella terra isolata. (L'interpretare, che appartiene all'essenza della terra isolata, può avere come contenuto qualcosa che daccapo è interpretazione, ma è necessario che da ultimo l'interpretazione si riferisca a qualcosa che non è interpretazione, e che dunque è la pura terra, cioè la terra che è libera dall'isolamento e che tuttavia l'isolamento tiene separata dal contenuto che in esso appare in seguito a tale separazione). Quindi anche il ricordo che nella terra isolata del cerchio originario mostra la vita e l'esperienza dell'io empirico, il suo esser vissuto con il molteplice altrui esser uomo – con gli amati e i più o meno vicini –: anche il ricordo (e anche i ricordi che nella terra isolata risultano falsi) è interpretazione di un tratto della pura terra ed è il modo in cui questo tratto appare nella terra isolata.

Inoltre, in ogni cerchio, l'interpretazione è a sua volta la relazione in cui ciò che è «il più simile» (capp. VII-VIII) a ogni tratto della terra isolata, dunque anche a quello in cui consiste il ricordo, è un tratto della pura terra. E, ancora, ciò significa che la pura terra lascia le proprie tracce nella terra isolata, e questa in quella. Nella terra isolata le tracce della pura terra appaiono, ma contrastate dall'isolamento; nella pura terra, che appare nello sguardo del destino, appaiono le tracce della terra isolata (e, in tale sguardo, insieme alla pura terra appare anche la terra isolata). Ma mentre le tracce della pura terra nella terra isolata rimangono indecifrate sino all'avvento della terra che salva, perché è impossibile che nel tempo dell'isolamento appaia anche un solo tratto della pura terra, ossia di ciò che in quello sguardo appare al di fuori dell'isolamento, invece le

tracce della terra isolata nella pura terra, nella pura terra appaiono decifrate, appare cioè *a quale* tratto della pura terra corrisponde ogni tratto della terra isolata (*di quale* tratto della pura terra esso è interpretazione) – questo, anche se tale decifrazione, come peraltro il destino stesso e la sua persintassi, appare nel contrasto dove la terra isolata, testimoniata dal linguaggio, prevale su di essi.

2) La terza delle quattro relazioni indicate nella seconda sezione del presente paragrafo è necessaria, non solo perché, come là si è detto, la successione delle configurazioni o stratificazioni della terra isolata del cerchio originario del destino è necessaria, ma anche perché è *una certa* stratificazione, e non un'altra, ad esser preceduta e seguita da *certe* stratificazioni, e non da altre. Ciò significa, da un lato, che tra quella stratificazione e quelle che la precedono e la seguono esiste una relazione specifica, la cui negazione implica un'altrettanto specifica contraddizione, e, dall'altro, che esiste una relazione specifica (e la contraddizione specifica della negazione di tale relazione) tra ogni termine di una stratificazione e ogni altro termine di essa, e tra ogni termine di una stratificazione e ogni termine di quelle che la precedono e la seguono. Nel cerchio originario i ricordi della terra isolata appaiono distribuiti nelle diverse stratificazioni; e poiché con l'avvento della terra che salva è necessario che appaia il contenuto concreto di tali specifiche relazioni e delle contraddizioni specifiche delle loro negazioni, tale necessario apparire è la decifrazione delle tracce che i termini di ogni stratificazione lasciano gli uni negli altri della stessa e delle altre stratificazioni, è quindi l'apparire della concreta ricchezza della quale, nella terra isolata, i ricordi sono il modo indeterminato di mostrarsi.

3) Il pensiero isolante afferma che due essenti qualsiasi E1, E2, per essere in relazione tra loro, devono essere anche in relazione alla loro relazione; e che, per lo stesso motivo, devono essere anche in relazione alla relazione alla loro negazione, e cosi *in indefinitum*; sì che la relazione, rinviata all'infinito, non sussiste. (E poiché la traccia di E1 in E2 e quella di E2 in E1 sono degli essenti, affinché E1 lasci la propria traccia in E2 e viceversa, è necessario che la traccia in E2 lasci anch'essa la propria traccia in E2, e così per la traccia in E1; ma anche la traccia della traccia è un essente, e quindi è necessario che ognuno dei due essenti lasci nell'altro la traccia della traccia della propria traccia: sì che, con il conseguente rinvio *in indefinitum*, nessuno dei due lascia la propria traccia nell'altro, ossia la traccia non è il modo in cui l'uno è presente nell'altro).

Questo è un discorso del pensiero isolante perché si fonda sulla separazione di E1 da E2. E la separazione, implicando la non eternità degli essenti (implicando cioè che un essente possa essere senza quello o quelli da cui è separato), implica che l'essente sia niente. Ma è appunto perché E1 e E2 sono intesi come originariamente separati che è necessario unirli con una relazione a loro esterna, la quale si presenta come un essente che, successivamente (rispetto alla loro originaria separatezza), debba esser posto a sua volta in relazione ad essi – aprendo così la strada al rinvio *in indefinitum*. Poiché la separatezza originaria implica l'esser niente dell'essente, è necessario che la relazione sia originaria, e nella relazione originaria *non* è un semplice (cioè isolato) E1 ad essere in relazione a E2, ma è E1-che-è-in-relazione-a-E2 ad essere in relazione a E2 (e così si dica di E2 rispetto a E1); sì che quando il pensiero isolante richiede che anche la relazione sia posta in relazione ai due essenti, richiede l'intervento di qualcosa che è *già* da sempre intervenuto, cioè che già da sempre esiste ed appare nel cerchio originario del destino. (E poiché la

relazione tra E1 e E2 è il modo in cui ognuno dei due è presente nell'altro – ossia è presente come negato –, e questa presenza è la traccia, allora la tesi per la quale la traccia di E1 in E2 e viceversa richiede l'esistenza della propria traccia, e poi della traccia della propria traccia, e così *in indefinitum* – sì che risulta impossibile che un essente lasci la propria traccia in un altro –, è la stessa tesi che nel pensiero isolante, si è visto, si fonda sulla separazione originaria di E1 e E2 dalla loro relazione, sviluppando così un *regressus in indefinitum* che rende impossibile la relazione. Pertanto l'accertata impossibilità di tale separazione è la stessa impossibilità della separazione di E1 e E2 dalle loro tracce, ossia è la presenza originaria dell'uno nell'altro, che rende impossibile e quel *regressus* e l'impossibilità della traccia).

4) All'inizio del paragrafo VII si è richiamato che l'infinita costellazione delle terre isolate è «soltanto un punto» rispetto alla terra che salva portandole al tramonto e quindi conservandole nella Gioia. (Per quanto segue cfr. *Glr.*, *Oltr.*). La totalità infinita delle esperienze dei mortali, e pertanto il dolore infinito da essi patito (che sono la totalità di ciò che è possibile che essi esperiscano e patiscano) sono soltanto un «punto» rispetto alla Gioia che appare nella terra che salva. Un punto, perché quella totalità infinita è un finito rispetto all'infinità della terra che salva (che a sua volta, pur nell'infinito oltrepassare in cui consiste la Gloria della Gioia, è a sua volta un finito rispetto alla Gioia in quanto apparire infinito della totalità *simpliciter* degli essenti). In ogni cerchio del destino, la «pasqua» della terra che salva conserva quell'eterno che è il «venerdì santo» del convegno, in ogni cerchio del destino, di tutte le terre isolate degli altri cerchi. Il «venerdì santo» è il «punto».

In ogni cerchio appare cioè la totalità del tempo – ossia del sopraggiungere – degli essenti delle terre isolate.

E questo apparire del loro sopraggiungere non sopraggiunge: ciò che ora, nel tempo del contrasto tra destino e terra isolata, in ogni cerchio appare sopraggiungente e avvolto nella solitudine che lo isola dalle altre terre isolate e dalla «pasqua», nella «pasqua» appare invece all'interno di un non sopraggiungente apparire. E non solo appare insieme alle altre terre isolate, ma anche, appunto, insieme alla «pasqua» della terra che salva e alla Gloria della Gioia (*Oltr.*, X). Ora, nel tempo del prevalere della terra isolata, in ogni cerchio la terra appare nel dolore; con l'avvento della terra che salva appare invece nella Gioia. Ora il dolore appare senza la Gioia; poi appare all'interno della Gioia.

La Gioia, pertanto, «conserva», sì, proprio il dolore che è patito dai mortali, cioè *questo* nostro patire, ed esso, così conservato, è un «punto» circondato dall'infinità della Gioia, che vedendone la necessità lo vuole; ma insieme – circondandolo e volendolo, e vedendone in modo non sopraggiungente il sopraggiungere – la Gioia lo «trasfigura», sì che il dolore che ora, nell'isolamento, è patito *è diverso* dal dolore che appare nella Gioia. Ma ciò non significa che il dolore patito nell'isolamento sia eternamente lasciato a sé stesso e alla disperazione, come un passato sul quale la Gioia non possa più ritornare accogliendolo in sé; non significa che, con l'avvento della terra che salva, il dolore è «redento» e quindi è diverso dal dolore che qui, ora è patito, sì che la terra che salva non salva da questo nostro patire; non si costituisce l'alternativa per la quale, se la terra fosse salvatrice, il dolore conservato nella salvezza sarebbe diverso da questo attualmente patito, e se invece il dolore conservato nella Gioia non fosse diverso, non sarebbe «redento» e la terra non sarebbe salvata.

Infatti il dolore è «redento» – ossia è reso un «punto» rispetto all'infinità della Gloria della Gioia – proprio perché, nell'unità del «venerdì santo» e della «pasqua», il dolore che appare (nel non sopraggiungente

apparire del suo sopraggiungere) come un «punto», e dunque «redento» dal suo contesto infinito, appare *insieme* al dolore che appare qui ora, nella terra isolata (e appare in un apparire che è sopraggiungente, ossia non è già tutto raccolto nel non sopraggiungente apparire del sopraggiungere, come invece accade nella terra che salva). È necessario che tutto il dolore della terra isolata, anche quello dimenticato, appaia o riappaia definitivamente con l'avvento della terra che salva (*Glr.*, VII). È necessario che *esso* appaia, nella totalità delle sue determinazioni. Questa totalità è in ogni cerchio la terra isolata, ossia il contenuto di un *apparire. All'interno di questo apparire* il dolore appare nel suo esser eternamente lasciato a sé stesso e alla disperazione che esso ha mostrato quando è apparso nel tempo dell'isolamento – e col dolore appaiono tutti i «piaceri» e tutti gli eventi della terra isolata (ossia tutte quelle forme di dolore che i mortali chiamano «piaceri» e con i nomi da essi assegnati agli eventi dell'isolamento). Ma lo stesso *apparire* della terra isolata, all'interno del quale appare il dolore lasciato a sé stesso, *appare nell'apparire* della «pasqua» della terra che salva, sì che il dolore lasciato a sé stesso e chiuso in sé stesso appare unito al dolore che, in quanto accolto nella Gioia, è *diverso* dal dolore che ancora non vi è accolto. Tutto è conservato, anche il *tempo* che nell'*Apocalisse* (10, *4-5*) l'angelo vorrebbe annientare; ma proprio perché il tempo – la terra vecchia e il vecchio cielo (10, *21*) – è conservato, proprio per questo è possibile che esso sia oltrepassato e appaiano il «nuovo cielo» e la «nuova terra» della terra che salva, ossia che la terra isolata sia accolta nella terra che salva (nella Gloria della Gioia). Se, con l'avvento della terra che salva, l'isolamento e il dolore cadessero nell'oblio eterno, non sarebbero *essi* a entrare nella Gloria della Gioia: incomincerebbe ad apparire un dolore e un isolamento che non potrebbero apparire come «redenti» perché non apparirebbe *ciò* che è «redento». Perché

siano *essi* a entrare nella Gloria della Gioia è necessario che *essi* continuino ad apparire, cioè definitivamente, nel loro non esservi ancora entrati. Il «punto» in cui consiste il dolore e l'isolamento rispetto all'infinità della Gloria della Gioia è la relazione tra queste due forme del dolore e dell'isolamento.

# XIV
# ASPETTI DELLA STRUTTURA DELLA MORTE

## I. IL CADAVERE DEL MORTALE E IL CADAVERE DELLA TERRA ISOLATA

Con la morte di una volontà empirica la pianura infinita della persintassi, cioè la verità dello sfondo, appare « per la prima volta » (nel cerchio in cui tale volontà muore) non contrastata dall'isolamento della terra. Tuttavia la destinazione di ogni cerchio del destino include eternamente la terra isolata di quel cerchio, e quindi include anche, eternamente, il compimento di essa, sì che, con la morte, lo sfondo della verità non è qualcosa che appaia « per la prima volta » non contrastato, ma, non contrastato, appare da sempre – eternamente appunto. Tuttavia la destinazione dei cerchi – includente da sempre la terra isolata e il compimento del suo contrastare il destino – accoglie (in quanto appartenente allo sfondo) il sopraggiungere della terra isolata contrastante il destino, cioè il sopraggiungere delle parti di essa che, isolate dalla totalità della terra isolata in quanto appartenente alla destinazione, vanno via via sopraggiungendo. E questo sopraggiungere ha un compimento che appare « per la prima volta » quando una volontà muore – sì che, in questo senso, con la morte di una volontà, la verità dello sfondo appartenente al cerchio

in cui tale volontà muore appare «per la prima volta» non contrastata dall'isolamento della terra. In quanto sopraggiungente, la terra isolata contrasta lo sfondo non contrastato dalla terra isolata in quanto eternamente appartenente ad esso (e quindi alla destinazione) ed appartenente come compiuta – e quindi come non contrastante lo sfondo; sì che, con il compimento della terra contrastante, cioè con la morte, lo sfondo appare «per la prima volta» non contrastato dall'isolamento della terra.

Quando una volontà muore, ha compimento non solo la terra isolata in quanto contrastante il destino, ma anche la terra isolata in quanto tale, perché dopo la morte di una volontà nessuna terra può sopraggiungere nel cerchio in cui tale volontà muore (capp. XI-XII). Ma se l'apparire della totalità della terra isolata, la cui eterna appartenenza allo sfondo è necessaria, non includesse l'apparire del compimento della terra isolata, quest'ultima apparirebbe incompiuta e non nella sua totalità. L'apparire di questa totalità (ossia il non sopraggiungente apparire della totalità delle proprie parti, che, in quanto isolate da tale totalità, vanno via via sopraggiungendo) è l'apparire del compimento di ciò che la costituisce, ossia della terra isolata.

«Quando una volontà muore» significa «quando ha compimento il sopraggiungere degli eterni che, avendo in comune un tratto specifico, costituiscono tale volontà viva, cioè sono i suoi stati, nei quali essa si dispiega». Con tale compimento appare quell'eterno che è la volontà morta, il «cadavere». L'apparire del compimento di ogni sopraggiungere, quindi anche della totalità del sopraggiungere in cui consiste la terra isolata, implica l'apparire di un essente che non ha in comune il tratto specifico da cui sono invece accomunati gli stati che costituiscono e in cui si dispiega il sopraggiungere. Con la morte di una volontà empirica – col compimento, nel cerchio in cui essa muore, della terra isolata e del suo contrastare il destino –, appare, in tale cerchio,

quell'essente eterno che non è semplicemente ciò che nei cerchi dei sopravvissuti è chiamato il «cadavere» di quella volontà, ma è il cadavere della terra isolata nella quale tale volontà muore. Il cadavere della terra isolata appartenente alla destinazione del cerchio in cui una volontà muore appare come ciò (come l'essente eterno) che non ha in comune il tratto da cui sono invece accomunate tutte le parti della terra isolata in quanto non ancora compiuta: appare sì, anch'esso, come divenuto da altro, ma come un non diventar definitivamente altro (perché con la morte di una volontà empirica è impossibile che nel cerchio in cui essa muore sopraggiunga ancora qualcosa e la terra sia, appunto, un ulteriore diventar altro). Il cadavere della terra isolata è il compimento di essa, ed essa può apparire eternamente come totalità, nella destinazione, solo in quanto appare questo suo compimento.

Riferendo quanto si sta dicendo al rapporto tra la serie H, H'...H'"... e la serie K, K'...K'"..., la morte di H è il compimento della serie *in cui* H consiste (e che pertanto *non* è la serie H, H'...H'"..., *a cui* H appartiene). Tale compimento è ciò che nel cerchio originario, in cui esso appare, è chiamato il «cadavere» di H. Ma Ks è l'essente che, apparendo in un cert'altro cerchio, è il più simile a H, che è il modo in cui Ks appare nel cerchio originario. E anche alla morte di H – al suo compimento, al suo «cadavere» – corrisponde, in quel cert'altro cerchio, l'essente che le è il più simile, ma che in quel cerchio non può essere soltanto il compimento di una parte della terra isolata, ma è il cadavere dell'intera terra isolata, il quale include ciò che, essendo il più simile al cadavere di H, può esser chiamato il cadavere di Ks.

Per chi muore, la morte è cioè – già prima dell'avvento della terra che salva – l'apparire dello splendore del trono del proprio esser Io del destino, che non più contrastato nemmeno dalla terra isolata via via sopraggiungente ne vede l'errare dalla nascita sino al cadavere di

tutto ciò che in essa è creduto il mondo, desiderato e temuto, con cui i mortali hanno sicuramente a che fare (viventi, dèi, cielo e mare, stelle, monti e pianure, amici e nemici) – ed è pertanto il cadavere anche di ogni loro felicità e sofferenza. Mentre la volontà che dice «io» e crede di esserlo non sa che il proprio apparire appartiene a quell'autentico Io che è un esser Io del destino e che quando essa muore appare per la prima volta – e prima dell'avvento della terra che salva – non contrastato dalla terra isolata sopraggiungente. (Dopo l'eterno che è lo sfondo in quanto contrastato dalla terra isolata sopraggiungente, appare l'eterno che è tale sfondo in quanto non più contrastato nemmeno da essa. Giacché lo sfondo, in quanto tale, non sopraggiunge e non è oltrepassato; ma sopraggiunge la relazione dello sfondo alla terra, e quindi anche la relazione tra lo sfondo e il suo esser contrastato e, poi, il suo non esser più contrastato dalla terra isolata via via sopraggiungente).

Pertanto, quando una volontà muore appare, nello splendore di quel trono, il compimento, cioè il cadavere della terra isolata via via sopraggiungente, alla quale tale volontà appartiene. Quando giunge il tempo in cui il tremendo-affascinante del «venerdì santo» è destinato ad apparire e tutte le terre isolate si danno convegno ed appaiono in ogni cerchio del destino, allora il cadavere delle infinite terre isolate appare nello splendore degli infiniti troni dell'Io del destino e nel bagliore della «pasqua» della terra che salva. Ma qui incomincia anche ad apparire l'infinita serie delle «trasfigurazioni» della terra isolata: dal primo termine della serie (cioè della Gloria) – il quale è, insieme, l'oltrepassamento della totalità delle contraddizioni «normali» dell'isolamento e il primo apparire dell'infinito Tutto concreto della Gioia – ai termini successivi, ognuno dei quali è il sempre più concreto apparire della Gioia (*Oltr.*, IX). E ogni «trasfigurazione» non è un diventar altro, ma è l'eterno la cui assenza implica un certo insieme di contraddi-

zioni C. L'avvento della terra che salva oltrepassa la totalità delle contraddizioni «normali» che nella terra isolata, oltre a costituire ogni forma di dolore, conducono alla morte e al cadavere della terra isolata e della volontà. L'isolamento della terra dal destino implica la contraddizione estrema della morte – del compimento della terra isolata, del suo cadavere. In quanto appartenente alla fede in cui consiste la terra isolata, la morte è la fede nell'esistenza della morte propria e altrui. Il cadavere della terra isolata è il cadavere di questa fede e di ogni fede.

Gli essenti della serie H, H', H'', H'''... (l'altrui esser uomo che appare nel cerchio originario) in parte appaiono insieme, in parte successivamente (riapparendo dopo esser usciti dall'apparire, incominciando ad apparire per la prima volta). Gli essenti della serie *in cui* H (o un altro termine della serie H...H'''...) consiste appaiono invece solo successivamente. La serie in cui H consiste è cioè lo svolgersi della vita di un uomo, i cui stati (eterni) appaiono uno dopo l'altro. Il compimento di questa serie è l'apparire, nella terra isolata del cerchio originario, dell'ultimo stato di tale serie: il cadavere. Ma il cadavere può apparire come tale, cioè come ultimo stato della serie in cui H consiste, solo se la terra isolata in cui compare il cadavere di H continua a sopraggiungere nel cerchio originario. Nella terra isolata in cui Ks muore, l'Io del destino in cui quest'altra terra sopraggiunge vede la morte del proprio esser l'io di una volontà empirica, ossia vede il compimento della serie *in cui* Ks consiste, e pertanto vede l'ultimo stato di questa serie, ossia vede il cadavere del proprio io empirico. Ma lo vede (ne è l'apparire) non «dall'esterno», cioè come esso è veduto nella terra isolata del cerchio originario, bensì come, con la mia morte, nel cerchio originario il mio esser Io del destino è destinato a vedere il compimento del mio esser l'io di una volontà empirica. E dunque è destinato a vederlo, cioè a vedere il proprio

cadavere *non* con gli occhi della volontà, che vedendosi ridotta a cadavere si ritrarrebbe da questa visione e vorrebbe ridare vita alla morte.

Ma, se nel cerchio originario il cadavere di H può apparire come tale e come ultimo stato di H, perché la terra isolata in cui H appare continua a sopraggiungere nel cerchio originario, nel cerchio a cui Ks appartiene il cadavere di Ks può apparire come tale e come ultimo stato di Ks, perché con la morte di Ks continua ad apparire, nel cerchio a cui Ks appartiene, ciò che eternamente appare: il trono dell'Io del destino che include la terra isolata a cui Ks appartiene, la quale però (e la terra in quanto tale), con la morte di Ks non continua più a sopraggiungere. (*Mors, mortis* può essere intesa, linguisticamente, come negazione di *ars, artis*, ossia dell'«arte» che appartiene all'essenza della volontà – *D.d.N.*, VIII-X. «Cadavere» significa «esser caduto giù»: dal luogo in cui la volontà di trasformare con arte la terra si è portata. Se ad ogni tratto della terra isolata corrisponde ciò che nella pura terra gli è il più simile, ciò che nella pura terra è il più simile alla morte e al cadavere non può essere il venir meno della volontà, che la pura terra tiene al di fuori di sé, e quindi è qualcosa che pur essendo il compimento di una serie, non può essere né morte né cadavere).

La terra isolata è la serie che include tutte le serie di essenti che in essa appaiono. Il compimento della terra isolata è la sua morte – ciò che, da *Essenza del nichilismo* è chiamato il suo «tramonto». L'ultimo stato della serie in cui la terra isolata consiste è il cadavere della terra isolata. Qui, il cadavere della terra isolata può apparire come tale e come suo ultimo stato solo se appare quella prosecuzione della terra che è la terra che salva. Qui alla morte della terra isolata assiste l'eterna costellazione infinita dei cerchi del destino, le cui terre si danno convegno nell'evento che unisce il «venerdì santo» e la «pasqua». È necessario che sopraggiunga altro – e, qui,

è appunto la terra che salva a sopraggiungere – perché l'ultimo stato della terra isolata appaia come cadavere, come ciò che è caduto nell'incapacità di prolungare la serie dell'isolamento, e propriamente come fede che è caduta nel non aver più fede nella terra (che la fede non può vedere come isolata dal destino). La terra isolata appare priva della propria originaria volontà di essere il terreno sicuro degli uomini. L'apparire di questo suo esser priva è l'apparire del cadavere della fede e della volontà originaria. La Terra e il Cielo appaiono avvolti dalla caduta della fede che li sorregge; e così i corpi e le anime, le pianure e i monti, le acque, l'aria, la « natura » intera e l'intera « storia dei mortali ». Tutto questo, che la volontà dell'isolamento solleva in alto, con la morte della terra isolata appare spento, il suo cadavere, appunto. Ma il cadavere della terra isolata è l'ultimo stato di una serie infinita di stati che sono andati via via sopraggiungendo da quando la terra dell'alba ha accolto la terra, fino all'ultima terra della costellazione dei cerchi; ed è la totalità di questi stati ad apparire, quando muore la terra isolata, dinanzi ai troni del destino che si aprono alla terra che salva. (Poiché essa è il contenuto senza il cui apparire la terra è isolata, ossia è la forma più profonda della contraddizione, tale contenuto è l'oltrepassamento della totalità delle contraddizioni della terra isolata, ne è l'eterno toglimento, che appare nel tempo opportuno e che, in quanto eterno, non è « risultato » nel senso della dialettica hegeliana. La terra che salva oltrepassa la totalità delle contraddizioni della terra isolata, ma non la totalità delle contraddizioni: la contraddizione C del finito – ossia dell'infinita costellazione dei cerchi del destino – è oltrepassata nel processo infinito e mai compiuto della Gloria. Ma il compimento di ciò che, dopo la morte della terra isolata, è via via oltrepassato non è la morte e il cadavere di esso, perché solo la volontà muore e mostra il proprio cadavere).

La propria morte appare. Nel senso che, nel cerchio dell'Io del destino in cui muore la volontà che appartiene a quel cerchio, appare il compimento di tale volontà; e pertanto appare, in quel cerchio, il cadavere di essa, cioè del mortale. Infatti il compimento di una «vita» può apparire nell'Io, a cui tale vita appartiene – e questo Io è appunto un cerchio dell'Io del destino (ossia uno degli infiniti modi in cui l'Io del cerchio del destino è) –, solo in quanto sopraggiunge e appare, in quel cerchio, il primo essente che non appartiene alla serie compiuta di quella «vita» – e questo essente è appunto il cadavere della volontà che muore in quel cerchio e della terra isolata a cui questa volontà appartiene.

Ma un istante divide dall'apparire della Gioia il compimento e la morte della terra isolata (che si distingue dalla terra isolata in quanto eternamente e totalmente appartenente alla destinazione). Con la morte della volontà ha infatti compimento anche il sopraggiungere della terra; e tale compimento non è quindi seguito da alcuna «attesa», perché di «attesa» si può parlare (*Oltr.*, X) solo se sopraggiunge qualcosa che non è l'atteso. All'istante senza attesa corrisponde l'intero percorso della terra isolata nella costellazione dei cerchi – dalla terra dell'alba all'ultima terra (*Oltr.*, VI). Duplice è il tempo: il «tempo» in cui consiste l'istante e il tempo di quell'intero percorso, che «dura» tanto quanto «dura» quell'istante.

Un istante divide la morte dall'istante in cui appare la Gioia e la Gloria della Gioia (*Oltr.*, IX). Nella *Gloria* e in *Oltrepassare* si mostra infatti che la totalità delle terre isolate – la totalità del dolore e della morte – sono destinate a darsi convegno in ogni cerchio dell'Io del destino – il convegno che è l'avvento del «venerdì santo». Ma in quegli scritti si mostra anche che tale avvento non precede quello della «pasqua», cioè della terra che salva e pertanto della Gioia, giacché un unico istante raccoglie in sé i due avventi. Un istante divide quindi la morte dall'istante in cui, insieme al «venerdì santo», si fanno

innanzi la terra che salva e gli infiniti altipiani della Gloria della Gioia (*Oltr.*, IX).

## II. ANCORA SUL RICREDERSI E IL DESTINO

In ogni cerchio del destino (anzitutto in quello originario, sul cui fondamento appare la necessità dell'esistenza di ogni altro cerchio) l'apparire trascendentale ha come contenuto la totalità formale degli essenti, includente lo sfondo, la terra e pertanto il contrasto tra pura terra e terra isolata. La terra isolata è un apparire che ha un contenuto finito, che va via via apparendo (è un apparire empirico), ma che *relativamente* a tale contenuto presenta un carattere trascendentale (su cui si fonda il carattere trascendentale della malafede). È un apparire *relativamente* trascendentale: nella propria relativa permanenza è il non sopraggiungente apparire del sopraggiungere del proprio contenuto. (Sì che l'apparire trascendentale del destino è, *simpliciter*, il non sopraggiungente apparire del sopraggiungere della terra isolata in quanto apparire *relativamente* trascendentale del proprio contenuto finito). Mentre la terra isolata è un apparire diverso dall'apparire trascendentale del destino, appunto perché essa si isola dal destino (cioè l'isolamento è appunto questo diverso apparire), la pura terra, non essendo isolata dal destino, non appare in un apparire diverso dall'apparire trascendentale del destino, ma appare in quest'ultimo senza doversi a sua volta costituire come apparire relativamente trascendentale del proprio contenuto. (In quanto apparire relativamente trascendentale che contrasta la pura terra, e dunque tale che il suo contenuto sta ancora sopraggiungendo, la terra isolata è il non sopraggiungente apparire del sopraggiungente *non ancora compiuto*; in quanto appartiene eternamente alla destinazione e allo sfondo, la terra

isolata è il non sopraggiungente apparire del sopraggiungere *compiuto*).

Nella fede in cui consiste l'apparire (relativamente trascendentale) della terra isolata, il sopraggiungere di ciò che nel destino appare come il sopraggiungere di (eterne) fedi particolari viene inteso come il divenir altro del loro contenuto – e pertanto in questa fede tale contenuto non appare *come* contenuto di tali fedi. In essa appare (ossia è voluta) la legna disposta nel camino; poi appare il processo (il divenir altro) della legna che brucia; e infine appare la cenere. Nell'apparire trascendentale del destino appare invece, come tale, la *fede* che la legna sia disposta nel camino, poi il sopraggiungere della *fede* che la legna stia bruciando, e infine della *fede* che la legna sia diventata cenere. O anche: la fede della terra isolata crede che quest'uomo sia vivo, che certi eventi riempiano la sua vita e infine muoia; nel destino appare la *fede* che quest'uomo (H, in relazione al cerchio originario) sia vivo, appare il sopraggiungere della *fede* che certi eventi riempiano la sua vita, e della *fede* che egli muoia. All'interno della fede della terra isolata dal destino il pensiero filosofico giunge certamente a sapere che ciò che appare è «interpretazione», cioè fede, ma non può sapere né che la fede di cui esso parla, né che il suo stesso sapere sono negazioni del destino.

L'apparire relativamente trascendentale (cioè relativamente non sopraggiungente) della terra isolata è l'apparire del sopraggiungere costituito, ad esempio, dalla legna che brucia e dalla vita di un certo esser uomo; ma, si è rilevato, la fede in cui consiste tale apparire può ricredersi, rispetto a questi suoi contenuti, come già si è ricreduta rispetto ad altri. Se cioè è necessario che nella terra isolata appaia il *prima* (ad esempio la legna nel camino) perché appaia il *poi* (la legna che brucia), accade però che, in seguito, il *prima* e il *poi* abbiano a volte

a configurarsi diversamente rispetto alla loro configurazione precedente (o che si dubiti della credibilità della loro configurazione attuale). Anche nel destino il *poi*, costituito dal sopraggiungere di una fede, può apparire solo in quanto appare il *prima*, cioè l'insieme delle fedi già apparse e che col sopraggiungere del *poi* appaiono come passato, *perfectum*; ma il destino non si ricrede e non dubita (non è nel dubbio che è unito alla fede) rispetto alle configurazioni del *prima* e del *poi*, perché esso è l'apparire del ricredersi e del dubitare, che competono alla terra isolata; è l'apparire delle vicissitudini del sopraggiungere della terra isolata, l'apparire di quell'esser fede, da parte del *prima* e del *poi* che costituiscono tale sopraggiungere, che è negazione del destino e rispetto al quale il destino non può dunque ricredersi, non considerandolo più come siffatta negazione, né dubitare che lo sia.

Il mio (e ogni altro) esser Io del destino guarda la volontà del mio (e di ogni altro) io empirico: è questa volontà ad angosciarsi per la possibilità che ciò che essa ama sia ben più povero e sfuggente di quanto essa crede e spera, e per la possibilità che invece abbia a farsi innanzi, ben più ingente di quel che essa suppone, ciò che essa teme. Con la morte della mia volontà sono le vicissitudini di queste mie angosce e speranze ad apparire nel loro appartenere già da sempre alla terra isolata che appare eternamente nella destinazione del cerchio originario, in cui la mia volontà muore. Con la morte di un altrui esser uomo, ad esempio di H, che nella terra isolata del cerchio originario mostra angosce e speranze analoghe alle mie, sono le vicissitudini delle angosce e speranze di Ks ad apparire nel loro appartenere già da sempre alla terra isolata che appare eternamente nella destinazione del cerchio in cui Ks muore (essendo Ks l'essente che in un cert'altro cerchio è il più simile a H, la morte e le vicissitudini di H sono il modo in cui nel cerchio originario si presentano la morte e le vicissitudini di Ks).

Poiché l'apparire del sopraggiungere della terra iso-

lata è incontrovertibile, lo è anche l'esistenza del ricredersi che in essa appare, cioè il riconfigurarsi del *prima* e del *poi*, e l'esistenza del dubbio intorno alla credibilità della loro configurazione attuale. Inoltre appare nel destino ciò che del contenuto di quelle fedi permane identico nel loro sopraggiungere. Nei due esempi qui sopra introdotti, permane identico, tra l'altro, il camino dove brucia la legna (sebbene tale identità riguardi non questo camino in quanto questo, ma un certo aspetto comune ai diversi momenti in cui esso appare); e permangono identici, tra l'altro, certi aspetti del corpo e del comportamento di H (dove queste identità permangono sino a quando la terra isolata non si ricreda intorno alla configurazione del proprio contenuto). Nel cerchio originario del destino appare che la terra isolata è la fede che tali identità permangano, nella variazione, in modo più o meno intermittente (quindi anche in modo non intermittente). L'intermittenza è il modo in cui appare il mio e l'altrui esser uomo, ma poi ogni essente che appare nella terra isolata, perché la non intermittenza riguarda la durata delle singole identità intermittenti. Inoltre, il continuo ricredersi della fede riguarda anche l'ordine in cui gli essenti si succedono nella terra isolata, sebbene quest'ultima si inoltri nel cerchio del destino seguendo un ordine determinato e inevitabile. Anche se il linguaggio che testimonia il destino non lo sa riconoscere, quest'ordine appare egualmente nel destino, e vi appare in relazione all'ordine in cui appare la pura terra e dunque il contrasto tra essa e la terra isolata. – E l'ordine secondo cui la terra va via via apparendo appare eternamente nella destinazione che lo anticipa.

È comunque impossibile che il destino « prenda posizione » rispetto al ricredersi della fede, « fondando » questa piuttosto che quella configurazione di essa: *ogni* configurazione del credere e del ricredersi è negazione del destino. Che una certa configurazione sia « fondata » sul destino significa che essa appartiene alla pura terra; ma proprio in quanto così fondata, essa differisce

da « sé » in quanto appartenente alla fede: in quanto appartenente alla pura terra differisce da « sé » in quanto appartenente alla terra isolata – anche se in quanto appartenente alla pura terra, essa è *il più simile* a « sé » in quanto appartenente alla terra isolata, e pertanto le due hanno in comune qualcosa di identico (che è « la materia astrattamente posta della verità » di cui si parla in *S.F.d.P.*, I, parte seconda, I, 3).

### III. LA LOTTA E LA PURA TERRA DEGLI DÈI

Ad *ogni* configurazione della terra isolata corrisponde ciò che nella pura terra è il più simile ad essa. D'altra parte, la pura terra è pura in quanto appare nella verità del destino e quindi non può contenere contraddizioni normali (quelle cioè che non sono contraddizioni C). Ma, anche nello stesso cerchio, la terra isolata contiene infinite configurazioni *opposte* che costituiscono altrettante contraddizioni normali, quali sono tutte le configurazioni del ricredersi (ad esempio l'opposizione tra la fede che in un certo momento la legna era già disposta nel camino e la fede che in quel momento non lo era ancora; o l'opposizione tra la fede che H sia vissuto in un certo modo e la fede che sia vissuto in modo diverso), o quali il disaccordo, le inimicizie, le lotte, le guerre tra i popoli e tra le volontà empiriche che appaiono nella fede interpretante della terra isolata (ogni contrapposizione tra le volontà di individui e di popoli essendo una contraddizione normale perché, da un lato, ciò che una volontà vuole è la negazione di ciò che è voluto dalla volontà contrapposta e, dall'altro lato, perché le forze contrapposte stanno in relazione e formano un'unità).

Poiché il rapporto tra le configurazioni opposte della terra isolata è una contraddizione normale, e poiché è necessario che ad ogni configurazione della terra isolata corrisponda nella pura terra ciò che è il più simile a tale

configurazione, è anche necessario che gli essenti che nella pura terra sono rispettivamente i più simili a queste configurazioni non siano tra loro in contraddizione (non costituiscano una contraddizione normale) e quindi in conflitto. È cioè necessario che la contraddizione e la lotta appaiano quando e in quanto i tratti della pura terra sono isolati dal destino e appaiono come tratti della terra isolata. La pura terra è di dèi che non si fan guerra.

I tratti della terra isolata, che vanno via via sopraggiungendo e ognuno dei quali isola un certo tratto della pura terra, proprio perché sono isolati dal destino (e, appunto, dalla pura terra del destino), sono isolati gli uni dagli altri. Infatti, se questa seconda forma di isolamento non sussistesse, essi sarebbero uniti da un nesso necessario, giacché un nesso non necessario o semplicemente fattuale è una forma di separazione. E sarebbe una forma di separazione anche un nesso necessario la cui necessità differisse dalla necessità del destino. Ma se la necessità del nesso necessario che avesse a unire quei tratti fosse la necessità del destino, esisterebbe l'impossibile, cioè il destino apparirebbe nella terra che si è isolata dal destino. Che quei tratti non siano isolati tra loro non significa infatti che il nesso necessario che li unirebbe *sia* ma *non appaia*: se non appare, quei tratti non appaiono uniti da esso, e l'essere isolati è appunto il non apparire di un nesso necessario che li unisca. È nel destino che *appare* l'*essere* del nesso necessario che unisce tutti i tratti (o determinazioni) della terra isolata: innanzitutto il nesso necessario che unisce ogni eterno a ogni altro eterno (anche le determinazioni della terra isolata sono degli eterni), e, insieme, il nesso necessario per il quale il succedersi delle determinazioni che vanno via via apparendo segue un percorso insostituibile e inviolabile. Ma nella terra isolata questi nessi necessari non possono apparire, e gli essenti che costituiscono il destino, e pertanto la pura terra nella terra isolata, appaiono separati gli uni dagli altri.

In quanto un essente appare separato da ciò a cui è

necessariamente unito, appare come altro da ciò che esso è. Le possibili forme di questa alterità – cioè i possibili « esiti » dell'isolamento – sono indicate nel capitolo IX di *S.O.* Ma la terra isolata mostra le contraddizioni e le opposizioni tra i suoi tratti: le contraddizioni della terra isolata sono appunto l'esito dell'isolamento della terra dal destino, che è insieme isolamento di ogni tratto di essa dagli altri. Qui, l'esito dell'isolamento appare: non è uno degli esiti possibili tra gli altri. Appare, appunto, come contraddizione. E nella contraddizione qualcosa è posto come altro da ciò che esso è: appare come qualcosa e insieme come negazione del qualcosa. La contraddizione è l'esito dell'isolamento (e questo esito va considerato in relazione a ciò che in *S.O.*, IX, 8, c, viene chiamato « esito 2-a », da cui peraltro differisce). Ogni inimicizia, ogni guerra, ogni dolore, cioè ogni contraddizione, è un esito dell'isolamento (come anche ogni amicizia, ogni pace, ogni piacere, ogni assenza di contraddizione che appaiono nella terra isolata). La morte è l'esito fondamentale dell'isolamento.

Il motivo qui sopra indicato, per il quale i tratti della terra isolata sono isolati anche gli uni dagli altri (ossia che se non fossero così isolati sussisterebbe tra essi ciò che è impossibile che sussista, cioè quel nesso necessario la cui necessità dovrebbe essere la necessità del destino), implica dunque ed è implicato necessariamente dal motivo (indicato nel cap. XII, II-IV) per il quale è necessario che i tratti della terra isolata che vanno via via apparendo siano isolati dalla totalità della terra isolata che appartiene eternamente alla destinazione del cerchio in cui essi vanno apparendo e che anticipa il loro apparire – ed essi possono andare via via apparendo appunto perché sono così isolati, sì che la loro contraddizione è duplice: perché appartengono alla terra isolata e perché, apparendo via via, sono isolati dalla totalità della terra isolata.

## IV. « ESSER STATO »

Con la morte della volontà altrui che appare nella terra isolata di un cerchio del destino, da un lato, ha compimento l'insieme di essenti in cui tale volontà consiste, dall'altro lato tale insieme scompare progressivamente da quel diverso cerchio, per poi ritornare nel ricordo e poi oscillare tra oblio e ricordo (e il discorso si riferisce innanzitutto alla morte degli essenti della serie H, H', H'', H''''... e alla morte della volontà in cui consiste il mio empirico esser io, rispetto ai cerchi dinanzi ai quali esso è destinato a morire). Nella terra isolata il compimento di un insieme di essenti che sono andati via via apparendo è chiamato « morte » quando si crede che tale compimento sia definitivo: « I morti non ritornano più », non ritornano come invece ritornano i vivi dice chi crede in quella definitività. A questo compimento si unisce il compimento della serie di azioni compiute dalle volontà sopravvissute in relazione alla volontà altrui quando era ancora viva. L'apparire della morte altrui implica l'apparire di questo duplice compimento, che, dopo essere apparso, oscilla a sua volta tra il ricordo e l'oblio.

Ma *tutto* ciò che scompare può scomparire solo in quanto è un essente, cioè un eterno. *Tutto* – quindi non solo ciò che muore, ma anche ciò che scompare e riappare in modo ricorrente (natura, individui e comunità, pensieri, affetti, desideri, volontà, prodotti dell'attività umana). Solo in quanto sono eterni gli essenti possono uscire dall'oblio (dall'esser scomparsi) ed essere ricordati. Ci può essere un assentarsi e un ripresentarsi solo perché ciò che si assenta e si ripresenta è un eterno. Se ciò che scompare fosse diventato nulla, sarebbe impossibile che di esso ci fosse un ricordo: *non* si ricorderebbe nulla, nel senso che non si ricorderebbe alcunché (che è cosa diversa dal *ricordare* il nulla).

D'altra parte, il ricordo che, per esempio, ha come contenuto una volontà morta ha, appunto, un contenu-

to: tale contenuto è un essente, che in quanto tale non può essere il nulla che, si crede, la volontà morta sarebbe diventata. Tale contenuto – si pensa nella terra isolata – sarebbe un'immagine di ciò che, diventato nulla, è un passato. Eppure questa immagine è presente, non è un passato – passato, si crede nella terra isolata, è ciò che è diventato nulla –, sì che nel ricordo dei mortali, il presente è inteso come passato (e invece non è un passato), mentre il passato che, si crede, sarebbe «veramente» passato, e sarebbe nulla, rimane qualcosa che non può essere ricordato, sì che il ricordo stesso, in quanto tale, sarebbe impossibile.

Si può obiettare: ciò che *è stato*, quando e in quanto è stato, non era un nulla. Quindi l'immagine che appare nel ricordo è appunto un riferimento a quell'esser stato, che differisce dal nulla. Pertanto non accade che l'esser presente dell'immagine resti identificato al passato, ossia all'ormai nulla: non accade ciò da cui consegue che il passato non possa venir ricordato e che dunque il ricordo in quanto tale sia impossibile.

Sennonché questa obiezione, rimanendo ancora nella prospettiva della terra isolata, non riesce a vedere che l'*esser stato*, da parte di un essente, è la contraddittorietà estrema, di ciò che l'essenza del nichilismo afferma, ossia non è un essente, ma è nulla. Poiché l'esser stato compete a un essente passato, che è diventato nulla, che un essente sia diventato nulla è la follia estrema del nichilismo; e poiché solo un essente che è stato può diventar nulla, l'estrema follia che afferma la nullità dell'essente è la stessa follia estrema che afferma l'esistenza del suo esser stato. Poiché è impossibile che un essente sia nulla è impossibile che un essente divenga un essente che è stato e che ora è un nulla. Il suo essere ora nulla è identico al suo esser stato, perché se questa identità non ci fosse, ciò che è stato non sarebbe un passato, ma un ancora essente.

È impossibile che ciò che è stato sia, quando e in quan-

to è stato – cioè quando e in quanto è nulla –, un essente; così come è impossibile che un circolo quadrato sia un circolo. Si può credere che lo sia, soltanto se si separa il suo esser circolo dal suo esser quadrato; ossia è del circolo, così separato, che non è contraddittorio affermare che è circolo (prescindendo qui dalle contraddizioni che competono all'affermazione che il circolo è circolo, in quanto espressa all'interno della terra isolata). Ma allora, così affermando, non ci si riferisce a una unità consistente nell'essente che sarebbe il circolo-quadrato, ma ci si riferisce a un circolo *e* a un quadrato, e se a questo punto si identifica quell'unità e questa dualità, ci si può illudere di poter dire senza contraddizione che un circolo quadrato è un circolo. Analogamente, è impossibile affermare che ciò che *è stato* è stato (quando e in quanto è stato) un essente. Infatti ciò che è stato è un essente-che-*è-stato* (quando e in quanto è stato) un essente, perché ciò che *è stato* è un essente-che-è-niente: in quanto è un essente che è diventato niente, è un essente che è niente). Ma è impossibile che un essente-che-è-niente sia un essente (come è impossibile che un circolo-quadrato sia un circolo). Cioè, anche qui, si può credere che lo sia (quando e in quanto *è stato*), soltanto se si separa il suo esser essente dal suo esser niente, e del suo esser essente si afferma che è un essente. Nemmeno qui, allora, ci si riferisce all'unità essente-che-è-niente, ma ci si riferisce all'essente *e* al niente; e se a questo punto si identifica quell'unità a questa dualità ci si può illudere di poter affermare senza contraddizione che l'essente-che-è-niente, *ossia* l'essente-che-è-stato, è un essente.

Dunque è impossibile che il ricordo ricordi ciò che *è stato* e che ora è niente. Proprio perché nel ricordo può riapparire soltanto l'essente, nel ricordo può riapparire soltanto l'eterno. (Solo la terra e i suoi contenuti possono riapparire, perché solo la terra e i suoi contenuti, non lo sfondo del cerchio del destino, possono scompa-

rire; e, propriamente, possono riapparire solo i contenuti della terra isolata che sono andati via via apparendo a loro volta isolati dalla terra isolata che appare eternamente nella destinazione dei cerchi del destino, mentre i contenuti della pura terra non possono apparire isolati dalla pura terra: così isolati, sarebbero isolati dal destino, quindi sarebbero contenuti appartenenti alla terra isolata e non alla pura terra). E nel ricordo, sono eterni sia gli essenti in quanto sognati all'interno del sogno in cui consiste la terra isolata, sia il sognante – ossia le fedi che appaiono nella terra isolata. L'esistenza del sognare e del sogno appare nel cerchio del destino ed è quindi incontrovertibile. E poiché il contenuto della fede è il positivo significare del nulla che tale contenuto è, e tale positività è anch'essa un essente, anch'essa è un eterno – che, però, nella fede non appare come positivo significare del nulla, né come un eterno.

Il criterio fondamentale con cui nella terra isolata si stabilisce che qualcosa appartiene al passato è comunque la fede che esso non può più essere né un voluto né (se lo è stato) un volere, né un esser fatto né (se lo è stato) un far diventare altro. Nella forma preontologica della terra isolata si crede che questa impossibilità – cioè che il qualcosa non possa esser raggiunto dalla volontà e fatto diventare altro, o non possa, esso, far diventare altro – si produca perché esso stesso è diventato altro, un altro che si è nascosto e non si lascia rintracciare, sebbene sotto queste irriconoscibili spoglie esso possa continuare a far diventare altro le cose (o possa esser trasformato da superiori potenze). Si può certo tentare di rintracciarlo, ma in modo diverso da come si rintracciano i viventi. Nella forma ontologica della terra isolata si crede che quella impossibilità si produca perché il qualcosa che è passato è diventato definitivamente niente, e non si può agire su niente né si può es-

sere trasformati da niente. A meno che il pensiero filosofico della terra isolata non riesca a scorgere (come accade nel pensiero di Nietzsche) che la volontà autentica è la conoscenza della necessità dell'eterno ritorno di tutte le cose, e dunque della necessità che ogni cosa esca all'infinito dal nulla in cui essa continua a cadere (*A.d.R.*).

## V. NOTA SUL CONTESTO DELL'« ISTANTE » A CUI LA MORTE CONDUCE

La morte (il compimento) dell'io della volontà empirica è necessaria. È necessario il compimento di ciò che i mortali chiamano « vita ». La « vita » (la volontà dell'io empirico, che appare all'interno della terra isolata) è infatti un che di sopraggiungente (appartiene alla terra, ossia alla totalità del sopraggiungente) ed è necessario che tutto ciò che sopraggiunge sia oltrepassato (e conservato), cioè abbia compimento (*Glr.*). E la terra sopraggiunge, incomincia, perché se da sempre sopraggiungesse non avrebbe mai potuto percorrere il cammino infinito che precede il presente. La totalità del sopraggiungere non sopraggiunge perché altrimenti il sopraggiungere apparirebbe prima di incominciare ad apparire. D'altra parte la totalità del sopraggiungere non ha compimento, perché tale compimento sarebbe un sopraggiungente (e ogni compimento è un sopraggiungente), ma è necessario che ogni sopraggiungente sia oltrepassato (*Glr.*, III-V). È inoltre impossibile che altre « vite » abbiano preceduto questa che si sta vivendo e siano state raggiunte dalla morte. Il fondamento in base al quale nei capitoli IX-X è stata esclusa ogni « resurrezione » fonda anche l'impossibilità di ogni « vita precedente », « reincarnazione », ecc.

In relazione al tema della necessità che l'assenza, ne-

gli altri cerchi del destino, di ciò che sopraggiunge in un cerchio sia oltrepassata e che quindi anche negli altri cerchi sopraggiunga ciò che in quel cerchio è sopraggiunto (*Glr.*, III-IV), si precisi che l'assenza *simpliciter* di un certo essente di cui appare il sopraggiungere *non è* un sopraggiungente, né nel cerchio in cui appare tale sopraggiungere, né negli altri cerchi. Da sempre infatti, nei cerchi, ciò che sopraggiunge in un cerchio è assente. E tuttavia resta confermato quanto si afferma di quel tema nella *Gloria*, perché tale assenza *è un sopraggiungente* in un senso diverso da quello ora indicato e che è impossibile. Tale assenza è un sopraggiungente nel senso cioè che l'assenza che è necessario che sia oltrepassata è l'assenza del sopraggiungente *che è sopraggiunto*, e non del non ancora sopraggiunto (e quindi già da sempre assente) – dunque non del sopraggiungente la cui assenza ne è l'assenza *simpliciter*. Quando un essente sopraggiunge in un cerchio, *sopraggiunge* cioè, negli altri cerchi, un'assenza di quel sopraggiungente, che è diversa dall'assenza che appartiene ai cerchi prima di quel sopraggiungere – diversa, perché è determinata dalla determinatezza del sopraggiunto, mentre l'assenza *simpliciter* è indeterminata.

Con l'avvento della terra che salva procedendo dall'unità del «venerdì santo» e della «pasqua», in ogni cerchio del destino appare, con quell'unità, il compimento definitivo della «vita» dell'uomo (e pertanto il compimento definitivo della terra isolata), e quindi in ogni cerchio sono definitivamente conservate, cioè appaiono definitivamente nella loro totale concretezza, tutte le possibili «vite» che l'uomo può «vivere» (giacché tutto ciò che può essere è necessariamente). In ogni Uomo appare *tutto* l'esser uomo, cioè *tutto* l'errare – tutti i dolori della «vita» e tutte quelle forme di dolore che sono i piaceri della «vita» (*Glr.*, VIII-IX). E questo apparire è il «venerdì santo» (*Glr.*, VII, XII). Nella «pasqua» (*Glr.*, XII) la terra che salva conduce nella costellazione dei

cerchi gli eterni che sono sì diversi dagli eterni in cui consiste l'errare della «vita», e tuttavia questi ultimi sono il regno la cui assenza implica, durante il tempo del contrasto tra la pura terra e la terra isolata, l'apparire della terra isolata e della «vita», e la presenza del quale implica l'oltrepassamento di ogni errare della «vita»: di ogni contraddizione della terra isolata, in cui appare la «vita», e dunque di ogni contraddizione in cui il dolore consiste. La «pasqua» è la soglia della casa infinita della Gloria.

Nell'ultimo paragrafo dell'ultimo capitolo della *Gloria* si mostra l'impossibilità che il *tremendum* del «venerdì santo» preceda la «pasqua», ossia il fondamento dell'unità dell'evento in cui entrambi appaiono. Il tratto decisivo di questa fondazione è la necessità che l'apparire, in ogni cerchio, delle terre isolate di tutti gli altri cerchi sia insieme l'apparire, in ogni cerchio, dello *sfondo* di tutti questi altri cerchi. (Con il sopraggiungere, in ogni cerchio, di tutte le altre terre isolate, sopraggiungono quindi anche le pure terre da cui quelle sono isolate, e dunque sopraggiunge anche il contrasto tra pura terra e terra isolata – e tale sopraggiungere *non* appare all'interno della terra isolata del cerchio in cui il sopraggiungere appare, ma *all'interno dell'apparire trascendentale* che a tale cerchio compete). Pertanto, se è impossibile che lo sfondo di un cerchio sia, in quel cerchio, un sopraggiungente, è necessario – in base al fondamento qui sopra richiamato – che, nell'evento in cui appaiono insieme il «venerdì santo» e la «pasqua», lo sfondo di ogni altro cerchio sia, in ogni cerchio, un sopraggiungente. Ma prima di sopraggiungere nella costellazione dei cerchi del destino, *tutti* gli essenti della terra appaiono *già da sempre* nell'apparire infinito, cioè hanno, in tale apparire, il carattere dello sfondo; e come lo sfondo degli altri cerchi non cessa di apparire in essi quando incomincia ad apparire in ogni cerchio, così gli essenti della terra non cessano di apparire nell'ap-

parire infinito quando incominciano ad entrare nella costellazione dei cerchi.

La « pasqua » è la soglia della casa infinita della Gloria, ma intanto l'Uomo, il nostro esser un Io del destino, attende la morte dell'uomo – ossia il compimento del nostro essere un io della volontà empirica – e l'istante a cui la morte conduce.

## VI. ANCORA SU CIÒ CHE APPARE IN QUELL'« ISTANTE »

Nei cerchi del destino nei quali la volontà muore, e con la morte appare l'eterno che è l'istante da cui è preceduto l'avvento della terra che salva la totalità infinita della eterna costellazione dei cerchi, ha compimento – si è mostrato – l'eterna volontà che muore, cioè il prevalere della terra isolata sulla pura terra e quindi il contrasto tra l'apparire del destino e l'apparire della terra isolata e pertanto tra quest'ultima e la pura terra. Ciò significa che nei cerchi dove la volontà muore la totalità infinita della persintassi del destino (lo sfondo) appare, già in quell'istante, non più contrastata dall'isolamento della terra e quindi in tutta l'infinita ampiezza che già da sempre oltrepassa quanto di essa riesce a indicare il linguaggio che testimonia il destino. Apparendo (in quell'istante) nella sua totalità infinita, la persintassi del destino include quindi anche tutto ciò che di essa il linguaggio testimoniante il destino è riuscito a testimoniare e pertanto anche tutti i tratti persintattici che in queste pagine su « la morte e la terra » sono stati mostrati. La sapienza dei morti, in quell'istante, è infinitamente più profonda e più estesa di quella dei vivi, anche dei vivi che riescono a testimoniare l'incontrovertibilità del destino (lasciando tuttavia inespressa l'infinita ampiezza di ciò che è necessariamente implicato da tale incontrovertibilità). Non perché nei cerchi del destino dei

vivi la sapienza della persintassi infinita non appaia, ma, appunto, perché appare contrastata e sovrastata, e in questo senso nascosta, dalla terra isolata e dal linguaggio che non vuole testimoniar altro che la terra isolata. (Eterni i cerchi e il loro sfondo e tutto ciò che in essi sopraggiunge: la terra isolata e la volontà, la pura terra, il contrasto tra le due terre, e il suo compimento, cioè la morte della volontà, e l'istante, e la terra che salva, e lo stesso sopraggiungere di tutte queste e delle altre determinazioni della terra).

Nell'istante che appare con la morte della volontà, appare quindi, nel cerchio del destino, che la terra ha condotto con sé tale istante. Si può dire: « i morti sanno di essere in quell'istante »; ma ciò propriamente significa che nel cerchio in cui consiste ogni Io del destino, questo nostro Io vede (in esso appare) il sopraggiungere di quell'istante, cioè vede la morte della volontà che gli appartiene, ossia che appare nella terra isolata che gli appartiene; vede il sopraggiungere dell'istante e lo vede come ciò che precede l'avvento della terra che salva, l'avvento della Gloria della Gioia. (La terra che salva sopraggiunge quando in ogni cerchio della costellazione infinita è sopraggiunta la morte – e l'Io del destino vede anche questo). Proprio perché l'Io del cerchio del destino vede la morte dell'errare che lo ha invaso, egli è il supremamente « vivo » – se questa parola non indica la vita della volontà, ossia l'errare in cui consiste la terra isolata.

D'altra parte la persintassi appare, nel cerchio originario del destino, come lo sfondo che accoglie una terra (un'iposintassi) diversa dalle terre che sono accolte negli altri cerchi e quindi anche nei cerchi in cui la terra conduce con sé la morte della volontà. All'interno dell'istante che sopraggiunge con la morte appare quindi, nell'Io del destino di questi cerchi, la necessità che tale istante sia l'imminenza della terra che salva (l'imminenza a cui corrispondono, nei cerchi dei vivi, i

millenni della storia dei mortali), cioè l'imminenza dell'unità del «venerdì santo» e della «pasqua» (l'imminenza della Gloria della Gioia): non appaiono, nell'istante, le altre terre, ma appare la necessità che, dopo di esso – cioè col suo compimento –, nel cerchio in cui esso sopraggiunge sopraggiungano e permangano, con quell'unità, le infinite altre terre della costellazione dei cerchi, nella concretezza che loro compete lungo l'intero tratto che precede tale unità.

Appare quindi, all'interno di quell'istante, che ciò che, nella terra isolata giunta a compimento con la morte, appare come la serie dell'altrui esser uomo è una serie analoga alla serie H...H'"..., che appare (nell'istante) nella sua appartenenza al cerchio originario; e che a questa serie analoga corrisponde, da un lato, una serie che è analoga alla serie che nel cerchio originario appare come la serie K...K'"... (cap. VII) e, dall'altro lato, corrispondono e una serie che è analoga alla serie HH...H'"H'"... e una serie che è analoga alla serie KK...K'"K'"... (cap. VIII).

Ognuno dei «morti» sa cioè (nello sfondo di ogni Io del destino in cui sopraggiunge la morte appare cioè) che al proprio sogno (alla propria fede), in cui appare ciò che per lui è l'altrui esser uomo (e che è la serie analoga alla serie H...H'"... – e tale sognare non gli compete in quanto è un morto, ma appartiene alla terra isolata, in cui la volontà muore, alla terra isolata che include ciò che essa chiama i vivi e i morti), non solo corrisponde il sogno, in ognuno degli altri cerchi, in cui è sognato il proprio esser uomo (e l'insieme di questi sogni è analogo alla serie K...K'"...), ma sa anche che al proprio sogno dell'altrui esser uomo corrisponde, da un lato, l'insieme che nella veglia della propria pura terra, ossia al di fuori del proprio sogno, è in verità l'altrui esser uomo (e questo insieme è la serie analoga alla serie HH...H'"H'"... che appare nel cerchio originario) e, dall'altro lato, corrisponde ciò che nella veglia della pu-

ra terra di ognuno degli altri cerchi, ossia al di fuori del loro sognare, è in verità l'insieme di ciò che rispetto ad essi è l'altrui esser uomo (e questo insieme è la serie analoga alla serie KK...K'"K'"... che appare nel cerchio originario).

Appare anche, all'interno dell'istante a cui la morte conduce, l'impossibilità di ogni resurrezione (cap. XI) e la necessità che la terra che precede la morte e quindi il tramonto del contrasto tra la terra isolata e la pura terra sia, in ogni cerchio del destino, sopraggiungente nello sfondo e, insieme, già da sempre appartenente alla destinazione e pertanto allo sfondo (cap. XII). E appare, al centro di ciò che appare in quell'istante, l'incontrovertibilità della struttura originaria del destino dell'essente in quanto essente; e pertanto l'eternità di ogni essente; e la necessità che la Gioia (ossia l'eterno apparire infinito in cui è eternamente oltrepassata la totalità delle contraddizioni del finito) sia ciò che ogni Io dei cerchi finiti del destino in verità *è* (*D.d.N.*); e peraltro la necessità che ogni Io sia Gloria, ossia l'infinito allargarsi di ciò che della Gioia appare nel cerchio finito di ogni Io del destino – sì che la Gioia è la fonte inesauribile della Gloria (*Glr.*); e la necessità che la Gloria sia Gloria della Gioia (*Oltr.*, IX), ossia che subito dopo l'istante, con l'avvento della terra che salva, in ogni cerchio della costellazione infinita dei cerchi del destino appaia l'infinità della Gioia, non solo come determinazione persintattica formale, ma nella sua concretezza; e la necessità che tuttavia, proprio perché tale concretezza infinita appare *in relazione al finito*, tale concretezza sia oltrepassata in un'infinità di «altipiani» sempre più concreti della Gioia (*Oltr.*, X).

# XV
# « QUESTA NOSTRA VITA »

## I. RICORDARE GLI ETERNI

Il sopraggiungere degli eterni contenuti della terra isolata – che propriamente sono la fede eterna nell'esistenza di certi contenuti eterni – appare incontrovertibilmente nel cerchio del destino. (Che questa lampada sia stata ora accesa – e, propriamente, la fede che ciò sia accaduto – appare incontrovertibilmente in quel cerchio perché la negazione di *questo* evento implica necessariamente che *questo* evento, per essere negato – ossia perché invece di esso non se ne abbia a negare un altro –, appaia all'interno della negazione di esso e che pertanto tale negazione ne sia l'affermazione, lo presupponga, cioè si fondi su di esso e sia pertanto negazione di sé stessa). Sopraggiungono anche i ricordi: è incontrovertibile il sopraggiungere della fede nell'esistenza di questo sopraggiungere (e quindi dei contenuti di questa fede *in quanto sono siffatti contenuti*, ossia in quanto sogni, illusioni, inganni). Se è una fede che i ricordi ricordino qualcosa di passato, tuttavia, se lo ricordassero, se cioè in qualche modo si riferissero a un passato, ricorderebbero un eterno. Se non ricordassero un eterno non ricorderebbero alcunché. Poiché il passato

di cui essi credono di essere il ricordo non esiste, i ricordi sopraggiungono portando con sé la dimensione (ossia quell'eterno) che nel loro sognare appare come il passato e il ricordato.

Che il «mio» esser io, come volontà empirica che fino a un momento fa lasciava spenta la lampada, sia lo stesso mio esser io che ora l'ha accesa è una fede – come è il contenuto di una fede il mio permanere lungo tutto l'arco di tempo che chiamo «la mia vita» e il permanere di tutti gli essenti che lungo quell'arco ho continuato e ritrovarmi dinanzi come «gli stessi», sebbene la maggior parte di essi andasse più o meno lentamente cambiando (e questa fede, appartenendo alla terra isolata, è presente nella destinazione del cerchio in cui essa appare). E tuttavia nel destino appare ciò che vi è di identico nei diversi momenti della mia e altrui esistenza che compaiono nella fede. Se nella terra isolata, proprio perché il ricordo è fede, il ricordo è dubbio e smarrimento, il destino vede il dubbio e lo smarrimento della fede e del ricordo, ma ne sta al di fuori, appunto perché vede insieme quell'identità dei diversi momenti dell'esistenza, di cui la fede dubita.

Solo gli eterni, non il nulla, lasciano tracce. In ciò che appare esse sono visibili, anche se non ancora decifrate. Stanno qui dinanzi, visibili, e riempiono l'assenza di chi le ha lasciate. Nello sguardo del destino gli eterni che con la morte si assentano – e sono sogni eterni – riaffiorano nel ricordo in modo essenzialmente diverso da come i morti vengono ricordati nella terra isolata, che ormai crede nell'identità della morte e dell'andare nel nulla. I ricordi sono tracce che credono (dunque infondatamente) di poter mostrare la propria decifrazione, ossia ciò che in esse è presente. È, questa, una fede; tuttavia non è soltanto fede e sogno, perché ad essa corrisponde nella pura terra della verità del destino ciò che è il più simile ad essa. L'intero contenuto della terra isolata è fede, non verità; ma la fede e la non verità, in

quanto tali, non sono semplice alterità e separatezza dalla verità: appunto perché ad esse corrisponde ciò che nella pura terra è il più simile ad esse. La verità lascia le proprie tracce nella non verità; e anche ciò che nella verità della pura terra è il più simile al contenuto della non verità della terra isolata, e dunque anche al ricordo, anch'esso lascia le proprie tracce nella terra isolata, e dunque nel ricordo, che dunque non è una semplice traccia che infondatamente presuma di mostrare la decifrazione del proprio contenuto.

Il nulla non lascia alcuna traccia in ciò che appare. Se la morte fosse l'annientamento di chi muore non potrebbero esserci tracce e ricordi di chi muore; i ricordi sarebbero solo invenzioni, costruzioni della fantasia. La fede che la morte (e, in generale, il divenir altro) sia l'andare nel nulla non è, essa, un nulla, ossia è un eterno che lascia le proprie tracce in ciò che appare – le quali velano e quindi rendono ancor meno decifrabili le tracce degli eterni che in vari modi, e innanzitutto in quello della morte, si sono assentati dall'apparire. Nella fede che isola la terra appare che l'identificazione della morte e dell'annientamento domina ormai il mondo, lo copre tutto col velo che riduce la visibilità e la decifrazione delle tracce lasciate in esso dagli eterni, sì che ogni variazione del mondo è vissuta come morte e annientamento di qualcosa.

Sono sogni, i ricordi; ma, insieme, sono degli eterni, che anche quando si assentano lasciano le loro tracce nella terra isolata – tracce diverse a seconda che il contenuto dei ricordi sia amato o temuto, desiderato o rifiutato. Le tracce degli eterni, quindi anche quelle dei morti, non sono come le impronte lasciate da un animale, dalle quali si arguisce che cosa le ha lasciate e che però ora, quando le si scorge, è già altrove, « non è più lì ». Le tracce degli eterni mostrano invece, anche se ancora indecifrate, il modo in cui gli assenti sono qui, ancora presenti in ciò che rimane dopo il loro assentar-

si. Ciò che rimane, essendo la dimensione della presenza, è insieme la dimensione della loro assenza. Ma che la traccia non sia decifrata non significa che non appaia. Nella terra isolata i sopravvissuti si rivolgono ai morti in modo essenzialmente diverso da come ai morti si rivolge il destino, vedendo che cosa è in verità la non verità della terra isolata (vedendo ciò che la terra isolata non può vedere – giacché essa non esce dall'isolamento perché è vista dal destino, ma, così vista, mostra di sé ciò che essa non può vedere, ossia che in essa non può apparire). Il destino vede l'esser « qui con noi », da parte del « passato »; la terra isolata vive il passato come la lontananza estrema di ciò che è diventato altro e si è annientato. « Qui con noi » non significa soltanto lo stare insieme nella non verità, ma lo stare col nostro esser Io del destino che appare in sé come tale, destinato alla Gloria e alla Gioia. Qui con noi, il passato: oltre ma non senza l'angoscia provata dalla volontà empirica per la morte delle cose amate e la sopravvivenza di quelle odiate. In questo nostro tempo mortale la terra isolata contrasta infatti il destino; e quell'angoscia rimane, e il « passato » include, oltre alle cose desiderate e godute, anche quelle rifiutate e sopportate.

Nella terra isolata non potrebbe esserci il piacere se non ci fosse il dolore. Un'affermazione, questa, il cui fondamento è quell'accadere necessario e inevitabile degli eventi eterni della terra, da cui il pensiero del mortale e dell'Occidente è essenzialmente lontano e che quindi, quando è espressa, è soltanto arbitrio, fede, volontà – come accade a Nietzsche, a cui non è consentito di pronunciarla non solo per il motivo ora indicato, ma perché, in generale, la necessità del nesso di piacere e dolore non può essere affermata (come ogni altra necessità) da chi, come lui, è uno dei pochi grandi distruttori dell'*epistēmē* della verità e quindi della totalità dei nessi necessari da cui essa è costituita. La terra isolata è la terra del sogno, ma ciò che accade nel sogno è pur

sempre un essente che non solo è eterno ma sopraggiunge, secondo necessità, nel cerchio del destino.

Il mio io empirico è già da sempre avvolto dal mio esser Io del destino, ma nel destino appare il proprio esser testimoniato da un linguaggio che (appartenendo anch'esso all'isolamento della terra) va e viene, è più o meno esplicito, si mescola più o meno col linguaggio che testimonia la terra isolata. Che l'eterno in cui consiste il passato (sognato nell'isolamento) sia qui con Noi, appare nel cerchio del destino, ma solo a tratti, nel continuo andirivieni del linguaggio. Anche questo andirivieni appartiene alla terra isolata; la sua esistenza è fede, non verità; il destino non è ancora libero dai sogni eterni che nella terra isolata mostrano l'angoscia, la morte, il dolore. E, appunto, il mio esser Io del destino, pur avvolgendo il mio io empirico, gli mostra solo a tratti questo suo esser così avvolto e portato oltre l'angoscia. (La volontà di dire il destino indica il destino, ma non gli appartiene, non ne è un tratto, è fondata sulla volontà di isolare la terra. Il cerchio originario del destino è l'incontrovertibile apparire dell'esistenza del linguaggio da cui esso è testimoniato, ma in questo cerchio appare anche che tale linguaggio è fede, volontà di testimoniare il destino. Non nel senso che sia soltanto fede, volontà che tale linguaggio riesca a testimoniarlo e il destino non riesca ad apparire, ma nel senso che la testimonianza è fede, volontà: non nel senso che l'indicare il destino sia soltanto l'illusione che esso appaia, ma nel senso che l'indicarlo è fede, volontà di esser segno di un designato – di quel designato che è il destino).

Il mio esser Io del destino avvolge il modo in cui il mio io empirico si rivolge al « passato » secondo la fede della terra isolata, ma lo avvolge mostrandosi all'interno del linguaggio da cui è testimoniato, e anche questo lin-

guaggio compare e scompare, è dimenticato e ricordato. E, tuttavia, che anche questo linguaggio sia qualcosa di già apparso e che ora viene ricordato non è solo una fede: esso appare nel destino come fede e non verità ma nel destino appare che *non* è una fede che il *significato* di questo linguaggio che si mostra nel « ricordo » sia *lo stesso* (o *non* sia *lo stesso*) del linguaggio che nella terra isolata si crede che si sia già presentato come testimonianza del destino e in seguito sia stato dimenticato. Anche in relazione ai contenuti della terra isolata, il destino è infatti l'apparire incontrovertibile dell'identità sottesa ai differenti e delle differenze dell'identità ad esse sottesa. È l'apparire di quell'identità suprema che è l'esser essente di ogni essente; è l'apparire della differenza dei differenti (casa, stella, albero), cioè di tutte le determinazioni in cui è eternamente differenziato il loro esser essenti; è l'apparire delle identità subordinate per le quali, ad esempio, l'esser visibile è l'identità sottesa a tutte le cose visibili. Dunque è anche l'apparire dell'identità costituita dal *significato* che è *lo stesso* (oppure diverso) in più forme o insiemi linguistici, compresi quelli che testimoniano il destino, e dei quali nella terra isolata si crede che in passato si siano presentati e poi siano stati dimenticati, per poi nuovamente apparire.

La volontà empirica di ogni cerchio è l'essente più simile alla volontà empirica di ogni altro cerchio. In relazione al cerchio originario, Ks è l'essente più simile a H (cap. VII) – e Ks è la volontà empirica che appare nella terra isolata di un cerchio diverso da quello originario (in cui è contenuta la mia volontà empirica) – e H non è la mia volontà empirica, ma è il modo in cui la volontà empirica (Ks, appunto) di un certo cerchio diverso da quello originario appare nella terra isolata del cerchio originario. Ciò significa che Ks è il più simile a H, relativamente, appunto, al modo in cui Ks si presen-

ta nella terra isolata del cerchio originario (ossia si presenta come un altrui esser l'io di una volontà empirica); mentre è relativamente al modo in cui il mio esser l'io di una volontà empirica si presenta nel cerchio originario che Ks è l'essente più simile alla mia volontà. E questa precisazione si riferisce al rapporto che sussiste tra ogni termine che, in un qualsiasi cerchio diverso da quello originario, corrisponde a H e il termine che in un qualsiasi altro cerchio corrisponde a Ks. (E, si è mostrato, nella pura terra di ogni cerchio appaiono non solo i tratti che sono gli essenti più simili a H e a Ks, e ai termini che negli altri cerchi corrispondono a H e a Ks, ma appaiono i tratti che sono gli essenti più simili *a ogni* tratto della terra isolata di ogni cerchio).

Quando nella terra isolata del cerchio originario la volontà altrui, indicata da H, muore e la volontà viva appare compiuta, cioè come un passato – e in Ks compare l'essente che è il più simile alla morte di H –, in questa terra appare la fede che la vita della volontà altrui (come ogni altra vita e ogni essente passati) sia stata più ricca e concreta di quanto appaia nel ricordo che tale fede ha di essa. E poiché ad ogni tratto della terra isolata corrisponde un tratto della pura terra, anche a quel tratto della terra isolata, che è la fede in quella maggior ricchezza e concretezza del passato, corrisponde nella pura terra il tratto che è l'essente più simile a quella fede. La quale è il modo in cui quel tratto della pura terra è presente nella terra isolata, che a sua volta è il modo in cui la pura terra è presente nel suo essere isolata. Pur nella dissomiglianza essenziale tra la terra pura che appare in un cerchio del destino e la terra isolata che appare in tale cerchio, *all'interno di questo cerchio* questa pura terra è l'essente che è il più simile alla terra isolata di tale cerchio; e ogni tratto di questa pura terra è il più simile al tratto, appartenente alla terra isolata di tale cerchio, nel quale quel primo tratto resta isolato. (*All'interno di questo cerchio*, si è detto, perché indipen-

dentemente da questa delimitazione l'essente più simile alla pura terra di un cerchio è la pura terra di un altro cerchio).

È necessario che il tratto isolato abbia in comune qualcosa col puro tratto di cui quel primo è l'isolamento. Il tratto isolato iT' che isola un certo puro tratto pT' è sì un non essere pT', ma è un modo di apparire di pT', mentre un altro tratto isolato iT'' – tale cioè da non essere l'isolamento di pT' – o un altro puro tratto pT'' non sono un modo di apparire di iT' – anche se in iT'' e in pT'' sono presenti le tracce di pT'. In questi due modi di apparire di pT' (ossia lo stesso pT' e iT' – di cui il primo non è un errore, mentre lo è il secondo) è quindi presente qualcosa di identico, che è pT', *in quanto può apparire in quei due modi diversi* ed opposti, ossia è la forma astratta di pT', quella forma che in *S.O.* è chiamata l'« esito-2a » dell'isolamento di una determinazione (*S.O.*, IX, 8, c).

## II. CIÒ CHE IL DESTINO VUOLE

In ogni cerchio del destino, *prima ancora dell'avvento della terra che salva,* la volontà originaria della terra isolata e la volontà empirica sono *soddisfatte* non da sé stesse, ma dalla pura terra che appare in quel cerchio. È nell'infinita costellazione delle pure terre che l'infinita costellazione delle volontà originarie e delle volontà empiriche – cioè la totalità del volere mortale – è *soddisfatta.* Solo la non volontà della pura terra può soddisfare la volontà. La volontà vuole l'impossibile (il diventar altro). Lo vuole come volontà originaria, che crede nell'esistenza del diventar altro e nel suo essere il terreno sicuro dei mortali, e lo vuole come volontà empirica che sul fondamento della volontà originaria vuole far diventar altro le cose. Volendo l'impossibile non ottiene alcunché. Cre-

de (si illude) di ottenere; crede (e anche questa è una forma dell'illudersi) di non ottenere. Vuole il piacere, la letizia, la felicità, la concreta ricchezza di ciò che è passato e che essa amava, e non vuole che divenga sempre più vago, e vuole che il dolore, l'angoscia, la morte non ci siano o che restino lontani. Ma, appunto, si illude di ottenere ciò che essa vuole.

Tuttavia, abissalmente diversa dalla volontà della terra isolata, esiste eternamente la *volontà del destino* (*D.d.N.*, XVI, 11), *ossia* l'apparire della Necessità: l'apparire di ciò che, al di là di ogni forma di necessità indicata dalle sapienze della terra isolata, è la Necessità del destino, l'incontrovertibilità e innegabilità della verità del destino, la volontà appunto dell'Io del destino. Abissalmente diversa, quindi, anche da ogni *amor fati*. Non solo perché ogni *fatum* dice l'inevitabilità del percorso che il diventar altro avrebbe da compiere, ma anche perché l'*amor fati*, come « amore », è una volontà della terra isolata che vuol trasformare anche l'inevitabile in un voluto da essa. In quanto voluta, in quanto si crede di poterne disporre, la necessità non è più la Necessità del destino. La volontà del destino è invece il puro apparire della Necessità, e quindi, innanzitutto, e prima ancora dell'avvento della terra che salva, il non sopraggiungente e intramontabile apparire della Necessità dello sfondo e della destinazione dei cerchi del destino, la quale include eternamente la pura terra e la terra isolata; e poi il sopraggiungente apparire della Necessità del sopraggiungere delle parti isolate della pura terra, della terra isolata e del loro contrasto. La volontà della terra isolata vorrebbe dunque ottenere ciò che invece è eternamente e quindi originariamente « ottenuto » nella pura terra che appartiene alla destinazione dei cerchi (eternamente *man-tenuto* secondo uno dei sensi primari di *obtineo*), e che pertanto è la già da sempre compiuta *sazietà* da cui la volontà si isola, trovandosi pertanto ad essere qualcosa di mai soddisfatto. Tutto ciò che ap-

pare nella Necessità del destino è l'autenticamente voluto, giacché senza il veramente ottenuto il volere non è volere, ma vagheggiare, sognare di volere.

Ottenere secondo la verità dell'ottenere è l'unico modo in cui è ottenuta, prima dell'avvento della terra che salva, tutta la smisurata mole di ciò che la volontà della terra isolata vorrebbe ottenere. Ancora più smisurata, perché anche all'interno dello stesso cerchio essa vorrebbe ottenere cose in contraddizione tra loro. Ma la contraddizione (innanzitutto quella che costituisce l'isolamento dal destino; e, sul fondamento di essa, le contraddizioni della volontà empirica – e anche il dolore è una forma di contraddizione) non può appartenere alla pura terra del destino. Appunto per questa impossibilità la volontà del destino ottiene eternamente, ancor prima dell'avvento della terra che salva, tutto ciò che è necessario ottenere e che si nasconde al di sotto della vanità della mole smisurata e insoddisfatta di quanto si vorrebbe ottenere nell'isolamento della terra dall'eternamente ottenuto.

È eternamente e quindi originariamente ottenuto tutto ciò che nella terra isolata è separabile (isolabile) dall'isolamento. Se nulla ne fosse separabile, l'isolamento non isolerebbe alcunché.

E poiché tutto ciò che appare come autenticamente necessario è l'autenticamente voluto, sì che il destino è il voler sé stesso, è *autenticamente voluto* il sopraggiungere della terra e il suo isolamento, cioè il suo errare, e tutti i contenuti del suo errare, quindi anche la vita e la morte, anche la morte del mio e dell'altrui esser l'io della volontà empirica e la stessa morte di chi da tale volontà è amato. L'Io del destino – il mio e l'altrui – vuole la morte di quegli eterni che sono il proprio e l'altrui essere un io empirico, e vuole l'appartenenza dell'io empirico alla terra isolata che appare eternamente nella destinazione dei cerchi, e l'avvento della terra che salva, la propria Gloria, la propria Gioia e tutta l'infinita pianu-

ra della Necessità di cui il linguaggio testimoniante il destino sa indicare solo alcuni tratti, sapendo però indicare quello originario – cioè l'autonegazione della negazione del destino –, del quale ogni altro tratto è la concretezza.

Uno dei quali è appunto la necessità che esista, nella terra isolata di un altro cerchio, l'essente che è il più simile alla fede, appartenente all'io empirico di un certo cerchio, che la concretezza dell'altrui vita passata sia maggiore di quella che riesce a mostrarsi nel ricordo appartenente a tale fede. Questo essente è il più simile non solo al contenuto di quella fede, ma anche all'esser fede di tale fede (altrimenti sarebbe il più simile non a questa fede, ma a un suo aspetto soltanto, cioè solo al suo contenuto); e l'esser il più simile a un esser fede non può essere, nella terra isolata, che un esser fede. Tale essente è il modo più concreto in cui l'altrui esser io vive sé stesso, ossia ha fede nella propria concretezza – giacché se nell'altrui esser io fosse presente una concretezza maggiore di questa, tale concretezza sarebbe più simile di ciò che è il più simile a quella fede.

Quando muore la volontà indicata ad esempio da H (o da un altro termine della serie H...H'"...), ciò che in Ks è l'essente più simile alla fede che, nella terra del cerchio originario, crede nella maggior concretezza di H rispetto a quanto di esso in tale fede viene ricordato appartiene quindi alla terra isolata che eternamente appare nella destinazione del cerchio a cui Ks appartiene. Nella terra isolata del cerchio originario H può essere certo dimenticato, e può essere dimenticato lo stesso linguaggio che testimoniando il destino mostra la relazione tra H e Ks; ma l'esistenza di H, ossia della fede in cui H consiste, è incontrovertibile, ossia è incontrovertibile l'esistenza di Ks e di ciò che in esso è l'essente più simile alla fede in quella maggior concretezza; sì che questi contenuti incontrovertibili appaiono eternamente in quella destinazione.

## III. LA VOLONTÀ E IL DOLORE

L'io della volontà empirica patisce il dolore perché crede di non ottenere ciò che peraltro egli vuole. Il non ottenerlo non è solo un creduto: nel destino appare l'impossibilità che la volontà, in quanto tale, ottenga. Non è solo la volontà empirica, infatti, a non poter ottenere, ma anche la volontà dell'isolamento della terra. (L'isolamento non *riesce* a isolarla, separarla: se dal destino fosse separata *in verità* – cioè *secondo il senso che compete alla verità* del destino – la terra non apparirebbe nemmeno e sarebbe nulla – *E.d.N.*, *D.d.N.*, *Glr.*). Il *volerla* separare e isolare dal destino è il necessario lasciarla restare unita ad esso, da cui si crede di poterla separare sul fondamento della convinzione che la terra sia la totalità di ciò che sicuramente appare – secondo i diversi sensi che nella terra isolata vengono attribuiti al «sicuro». Credere che non appaia altro che la terra non significa che in verità non appaia altro. La terra isolata che appare è l'eterno che appare quando appare l'eterno in cui quel credere consiste. Ma non è ciò che tale credere vuole ottenere. D'altra parte, voler separare la terra dal destino è ciò che in verità questa volontà *è* senza poter sapere di esserlo, giacché questo sapere implicherebbe l'apparire del destino.

Il dolore è credere di non poter ottenere ciò che peraltro si vuole con la stessa forza ottenere (*Glr.*, VIII-IX). Ad esempio, la morte di chi è amato appare insieme alla convinzione, presente nell'io della volontà empirica, di *non poterlo più* riavere, di non poter più ottenere la sua presenza sulla terra. Ma questa convinzione, da sola, non è il dolore: è la rassegnazione. Il dolore è presente quando, insieme a questa convinzione, l'io della volontà empirica continua a volere ciò che non riesce a ottenere. Egli vuole che chi è morto sia vivo. Volendolo, questo io vuole ciò che in verità è l'impossibile, e che questo stesso io ritiene impossibile secondo il senso che egli attribuisce all'impossibilità. Unita alla volontà

che chi è morto sia vivo, quella convinzione, che da sola è rassegnazione, è dolore, disperazione. A sua volta la volontà che chi è morto sia vivo, da sola, non è dolore, ma sogno, evasione.

Ciò significa che, di fronte a quella morte, il dolore è la *contraddizione* che tiene uniti gli opposti, cioè la volontà che chi è morto sia vivo e la convinzione che sia impossibile riaverlo qui sulla terra. *Ogni* dolore è la contraddizione tra il volere qualcosa e la fede di non poterla avere (*loc. cit.*): la contraddizione i cui termini sono fedi. In esse il dubbio (che è esso stesso una fede) è sì tenuto lontano da ciò in cui esse credono (e quanto più è allontanato tanto più intenso è il dolore), ma non per questo tali fedi riescono ad evitare di essere forme della malafede trascendentale. Nella terra isolata, anche il dolore più puro – come ogni persuasione, « virtù », « amore », « bontà » della terra isolata – è una forma della malafede trascendentale. Sul fondamento di questa malafede (che a sua volta si fonda sul dubbio di cui essa tace), anche nel dolore più profondo, la speranza non è mai completamente assente – la speranza, cioè quella forma di fede che è a sua volta una forma della malafede trascendentale.

Dunque, se chi parla una lingua in cui esiste il condizionale dice: « Io *non vorrei* che egli fosse morto », costui *non vuole* che chi è morto non lo sia, ma afferma la possibilità di volerlo. Non patisce il dolore: afferma la possibilità di patirlo. Non patisce la contraddizione del dolore, che esclude sia il « vorrei che non fosse morto », sia quel « vorrei riaverlo ancora », che non è il « voglio riaverlo ancora », o il « voglio che sia vivo » – che insieme al « non potrò più riaverlo » forma l'essenziale contraddizione del dolore. D'altra parte, anche il dolore, in quanto contrasto di volontà, appartiene alla terra isolata, sì che anche l'esistenza del dolore è il contenuto di una fede, cioè della non verità, come l'intero contenuto della terra isolata.

Ma in ogni cerchio dell'apparire l'Io del destino ottiene tutto ciò che egli vuole: ottiene, si è detto nel paragrafo precedente, secondo la verità dell'ottenere, tutto ciò che la volontà della terra isolata vorrebbe ottenere ma non ottiene. Non nel senso che riesca a ottenere quel che in verità è l'impossibile, ma nel senso che già da sempre ha ottenuto ciò che è necessario, quindi anche ciò che si manifesta e quel che è destinato a manifestarsi nel destino: ha già da sempre ottenuto le determinazioni della persintassi – e dunque della destinazione dello sfondo del destino, alla quale appartengono la Gloria e la Gioia – che oltrepassano l'errare, la volontà, la malafede della terra isolata, ma insieme li conservano all'infinito come oltrepassati. L'io della volontà empirica crede di patire il dolore e di non saperlo sopportare, mentre, al fondo estremo che avvolge il nostro io empirico, il nostro esser Io del destino attende che si faccia innanzi ciò che i mortali non sospettano e non sperano. L'Io del destino è il trono che appare eternamente in ogni cerchio, che quando la morte ci raggiunge appare non più contrastato dalla terra isolata, e sul quale è destinata a salire la terra che salva, ossia la concretezza del nostro esser Io del destino. L'essenza dell'uomo è quel trono, non la « finitezza » che nella terra isolata è affermata anche quando si pensa l'« uomo » come figlio di Dio o, nella metafisica idealistica, come ciò la cui essenza suprema è lo « Spirito assoluto »: anche il « Bene infinito » di Dio o lo « Spirito assoluto » sono Volontà assolute, forme supreme dell'impossibilità di ottenere ciò che esse vogliono e dunque esse stesse forme supreme della finitezza.

Il dolore dell'io empirico vuole, dinanzi alla morte di chi egli ama, che chi è morto sia vivo. Vuole l'impossibile, il nulla. Se si illudesse di ottenere ciò che vuole non potrebbe restarne appagato: il nulla non può appagare, è un appagamento nullo; e, anche se l'io non vuole il

nulla, ma l'esser vivo di chi è morto (ossia vuole questo positivo significare del nulla), è inevitabile che la nullità di ciò che è esplicitamente voluto sia presente in esso e lo renda qualcosa che non può appagare. Ma il destino sa di essere il trono dei morti e dei vivi, che appare in essi come il loro più profondo esser sé stessi e che è in attesa della terra che salva – sì che già ora il nostro esser Io del destino oltrepassa il dolore che i sopravvissuti patiscono.

Il linguaggio che testimonia il destino non si propone di insegnare all'io della volontà empirica come sopportare il dolore e la morte altrui e propria. L'io della volontà empirica è un contenuto della terra isolata, cioè dell'errare, e la verità del destino non può essere insegnata né all'errore, né all'errare, né all'errante. L'errante non può « ricevere » la verità e diventare non errante. Non solo non può diventar altro, è eternamente errante, ma il suo « ricevere » la verità significa che la verità può mostrarsi nelle categorie della non verità dalle quali l'errante non può uscire. Gli si possono « svelare » le « verità » della terra isolata, ma non la verità del destino. E come l'errante, così l'errare e l'errore. Chi vuol « correggere » o « salvare » dall'errore e dal dolore l'io della volontà empirica – « l'uomo » – commette lo stesso errore da cui vuol salvare e che vuole correggere. In quanto invece ognuno di noi non è soltanto errante, ma è innanzitutto l'Io del destino della verità, ognuno è il trono che tuttavia vede la necessità che ai suoi piedi appaia la terra isolata, cioè l'errare, l'errore, l'errante. Se la terra isolata non fosse e non apparisse, nulla sarebbe e non apparirebbe alcunché. Lo stesso Apparire Infinito del destino è, solo in quanto esso è anche l'apparire della necessità che la terra isolata sopraggiunga nei cerchi finiti dell'apparire del destino.

## IV. LA « PASSIONE » DELLA VERITÀ PER « QUESTA NOSTRA VITA »; L'ISTANTE E LA GIOIA

In ogni cerchio del destino della verità l'errante è la volontà di isolare la terra che è destinata a quel cerchio e che ha fede (oltre che nell'esistenza di ciò che essa considera come il proprio contenuto) nell'esistenza di quella fede che è l'io della volontà empirica di trasformare la terra (e che nel cerchio originario è il mio esser tale io). La volontà empirica è in relazione agli altri essenti della terra isolata e quindi anche agli essenti che da essa sono creduti l'altrui esser uomo (e che nel cerchio originario sono i termini della serie H...H'''...). Tale relazione è ciò che il linguaggio testimoniante la terra isolata chiama « questa nostra vita ». L'errante è pertanto l'isolamento della terra, in quanto apparire relativamente trascendentale, cioè non sopraggiungente (cap. XIV, par. II), del sopraggiungere degli essenti della terra isolata. E poiché l'errante, come ogni essente, è eterno, « questa nostra vita » è eternamente l'errare che essa è.

Eppure « questa nostra vita » è infinitamente aperta alla verità. L'« apertura » è la relazione di ogni essente, cioè di ogni eterno, ad ogni altro essente, e quindi, fondamentalmente, al destino della verità. Eterni, gli essenti, ma aperto, ognuno, a tutti gli altri. Eterno, l'errare di « questa nostra vita », ma infinitamente aperto alla verità. Infinitamente aperto, perché non solo è in relazione al cerchio del destino, in cui esso appare, ma perché è in relazione alla terra che salva e alla Gloria. Tale apertura non trasforma l'errante in un non errante, ma è la relazione dell'errante a ciò la cui assenza implica l'apparire dell'errare, e che quindi oltrepassa l'errare, ossia ne è l'eterno oltrepassamento, che appare già da sempre, eternamente, nei cerchi del destino, e che va sempre più manifestandosi nel dispiegamento infinito della Gloria.

L'oltrepassante non solo conserva l'errante come oltrepassato (giacché, in quanto eterno non può andare

nel nulla), ma è la verità di ciò che si manifesta nell'errare: non nel senso che l'errare (e l'errore) in quanto tale sia verità, ma nel senso che la verità è la verità dei significati che restano alterati e sviati nell'errare (e nell'errore) e che sono la dimensione comune alla verità e all'errore (*Oltr.*, II, II; V, IV) – sì che la verità, proprio perché è negazione dell'errore, è insieme la verità della dimensione che essa ha in comune con l'errore. L'oltrepassante non è dunque estraneo a « questa nostra vita », ma, appunto, la conserva, ed essendone la negazione ne è la verità. La negazione dell'errare (e dell'errore), da parte della verità, è l'opposto dell'indifferenza per l'errare e l'errore. Se « passione » significa l'opposto dell'indifferenza, la verità è la passione per l'errare e l'errore – e dunque per « questa nostra vita ». Che, con l'avvento della terra che salva, è in relazione alla negazione che oltrepassa la totalità dell'errare, dunque la totalità delle contraddizioni della terra isolata e pertanto di « questa nostra vita ». La totalità di queste contraddizioni non è la totalità della contraddizione C.

Con la morte della terra isolata, quando essa e « questa nostra vita » sono oltrepassate e conservate dalla verità, la verità che le oltrepassa, cioè la terra che salva, è anch'essa contraddizione C, come ogni individuazione dell'esser sé dell'essente – dell'esser sé che appare nel cerchio originario del destino – che sia diversa da quella suprema individuazione che è l'apparire infinito e assolutamente concreto del Tutto (e l'apparire dell'esser sé nel cerchio originario del destino è la forma originaria *della verità come* contraddizione C, non *della contraddizione C* in quanto tale, giacché anche ogni apparire di contenuti isolati dal destino della verità è contraddizione C – la contraddizione C essendo il fondamento delle contraddizioni normali che competono a quei contenuti). In quanto contraddizione C la verità è negazione di sé stessa in quanto essa (la verità negata) non è l'apparire del Tutto infinitamente concreto – sebbene la terra che

salva sia l'apparire sempre più concreto del Tutto infinitamente concreto, ma *in quanto esso è in relazione* a forme finite della verità (*Oltr.*, IX).

La morte della terra isolata è il compimento della passione della verità per l'errare e l'errore che sono contraddizioni «normali» (aventi peraltro al proprio fondamento una contraddizione C, ossia il non apparire del Tutto infinitamente e assolutamente concreto). Tale compimento appare perché appare la verità della terra che salva, ossia la verità che, come contraddizione C, nega sé stessa ed è presa da una più alta passione per quella più alta forma dell'errare che è la contraddizione C in quanto essa non è, insieme, contraddizione normale. La compiuta terra isolata e quindi «questa nostra vita» compiuta sono tuttavia conservate in quella più alta forma della passione della verità e anzi mostrano via via il loro eterno senso più profondo, cioè il significato che esse hanno in comune con la verità mostra dapprima il proprio eterno esser libero dall'isolamento compiuto, e dopo tale compimento mostra via via il proprio eterno esser sempre più libero dalla finitezza (ossia dalla contraddizione C).

La verità che oltrepassa la terra isolata non è la pura terra che appare nello sguardo del destino nel tempo del contrasto tra la pura terra e la terra isolata. La pura terra è sì la verità di ciò che, manifestandosi nell'errare della terra isolata, resta alterato, ma in quel contrasto, fino all'avvento della terra che salva, prevale la terra isolata. La verità che oltrepassa la terra isolata è la pura terra in quanto capace di portare al tramonto l'isolamento della terra, e dunque è quel prolungamento della pura terra, nel quale essa, non più contrastata, è la terra che salva.

«Questa nostra vita» «continua all'infinito» nel senso che l'eterna distesa infinita dell'oltrepassamento dell'errare – l'eterna distesa in cui consiste la passione della verità per l'errare, l'eterna distesa infinita della Glo-

ria e della Gloria della Gioia – va manifestandosi all'infinito nei cerchi del nostro esser Io del destino. E il luogo che sta all'inizio di quella distesa eterna è il convegno di tutte le « nostre vite » nell'evento che unisce il « venerdì santo » e la « pasqua ».

Nella terra isolata la volontà vuole l'impossibile, ma a volte crede di ottenere ciò che essa vuole. Nella terra isolata, parole come « piacere », « godimento », « gioia », « felicità », « letizia », « soddisfazione » indicano innanzitutto l'apparire della fede, appartenente alla volontà, di aver ottenuto. Tale apparire è il fondamento dello « stato d'animo » indicato da queste parole. Lo « stato d'animo » è lo stato della volontà, che è l'apparire della terra che essa vuole trasformare e insieme è tensione affettiva. Questa è la volontà in quanto fede, isolata dunque dal destino della verità. La volontà *vera* è il destino della verità, l'apparire della necessità, ossia dell'eternamente ottenuto – eternamente tenuto presso di sé. Il destino, come apparire infinito e assolutamente concreto del Tutto, ottiene eternamente tutto ed è l'apparire di questo suo ottenere. Appunto per questo è la Gioia, l'affettività *vera*. Noi siamo la Gioia (*D.d.N.*, XVI). La Gioia oltrepassa la totalità delle contraddizioni del finito, che ci avvolgono: è la loro eterna trasfigurazione nei Contenuti la cui assenza implica, nel finito, il loro apparire (il loro apparire, sì, come negate, ma da una negazione che, prima dell'avvento della terra che salva, non riesce a oltrepassarle). E il luogo in cui la totalità delle contraddizioni del finito (e quindi nostre) è oltrepassato è ciò che da ultimo in verità noi siamo.

Ma la Gioia non può apparire nel finito, e quindi noi siamo la Gioia nel senso che essa è il nostro inconscio più profondo (*D.d.N.*, XVI, III). Ma con l'avvento della terra che salva appaiono gli infiniti modi in cui la Gioia – il Tutto infinitamente concreto – appare nella costellazione dei cerchi del destino, *in quanto essa è in relazione a tale costellazione*, e dunque in quanto, per quanto infinita, e

sempre più infinita, è ancora un finito (*Oltr.*, IX). E in questo apparire, a cui noi, i cerchi della costellazione, siamo destinati, e che è l'infinito dispiegarsi della Gloria della terra che salva, la Gioia non si cela nel nostro inconscio, ma risplende nell'apparire, e Noi siamo questo bagliore, destinato a mostrare il proprio essere eternamente più intenso dell'eterna intensità con cui di volta in volta – nel sopraggiungere dei sempre più alti altopiani della Gioia (*loc. cit.*) – esso si mostra.

Alla morte ci si avvicina perché anche la «vita» sopraggiunge nei cerchi del nostro esser lo splendore dell'Io del destino, ed è necessario che ogni sopraggiungente sia oltrepassato. Il contrasto tra la pura terra e la terra isolata appare in ciò che Noi siamo prima dell'avvento della terra che salva – e nel contrasto appare «questa nostra vita». Avvicinarsi alla morte è avvicinarsi all'*istante* che divide tale contrasto dallo splendore della Gioia.